editorial caribe

SERIE CREO • DIRIGIDA POR MICHAEL GREEN

GEORGE ELDON LADD

CREO EN LA RESURRECCION DE JESUS

Una respuesta contundente a uno de los más desafiantes problemas del cristianismo.

Serie CREO. . .

Dirigida por Michael Green, esta serie de libros procura revisar de nuevo los puntos de controversia de la fe cristiana. Los escritores, de diferentes nacionalidades, culturas y confesiones, basan sus afirmaciones en la Biblia. Aunque están al tanto de los trabajos más recientes de los eruditos sobre los temas que están abordando, en esta serie se concentran en el significado práctico y actual que tienen estos tópicos para el lector común. Pronto aparecerán en castellano los siguientes dos volúmenes:

Creo en la resurrección de Jesús, por George E. Ladd.
Creo en la revelación, por Leon Morris.

GEORGE ELDON LADD

CREO EN LA RESURRECCION DE JESUS

SERIE CREO
DIRIGIDA POR
MICHAEL GREEN

editorial caribe

©1977 Editorial Caribe
1360 N.W. 88 Ave.
Miami, Fla. 33172, E.E.U.U.

Traductor: Miguel Blanch

Library of Congress Catalog
Card No. 77-79934

Reservados todos los derechos.
Prohibida la reproducción total
o parcial de esta obra sin la
autorización escrita de los
editores.

Printed in U.S.A.
Impreso en E.E.U.U.

Contenido

	Prefacio del editor	9
1.	Introducción	11
2.	La fe y la historia	21
3.	El carácter central de la resurrección	39
4.	La resurrección en el Antiguo Testamento	59
5.	La resurrección en el judaísmo	69
6.	El Mesías y la resurrección	81
7.	Naturaleza de los Evangelios	99
8.	El testimonio de los Evangelios	105
9.	El testimonio de Pablo	137
10.	Explicaciones "históricas"	173
11.	¿Tiene importancia?	187

CREO EN LA RESURRECCION

Prefacio del editor

EN EL CENTRO del cristianismo se halla una cruz; y uno de los hechos más significantes de esa cruz es que está vacía. A través de los siglos, los cristianos han tenido la certeza de que la humillante muerte de Jesús en aquel patíbulo no fue lo último que hubo que decirse de aquel hombre; sinò que resucitó de la tumba y triunfó sobre la muerte.

Fue esta fe la que convirtió a los descorazonados seguidores de un maestro crucificado en los valientes testigos y mártires de la iglesia primitiva. Fue ésta la única creencia que separó a los seguidores de Jesús de los judíos, transformándolos en la "comunidad de la resurrección". Fue posible encarcelarlos, azotarlos, matarlos; pero no hubo manera de hacerles abandonar la convicción de que "en el tercer día resucitó". La resurrección de Jesucristo de entre los muertos es la principal piedra del ángulo del cristianismo. Año tras año miles de investigadores escudriñan las evidencias disponibles y ponen su fe en Cristo Jesús. Y también año tras año ven la luz nuevos libros que tratan de desacreditar esta fe.

La cuestión, pues, es de la máxima importancia. ¿Debemos o no debemos tomar en serio a Jesús cuando afirma revelar a Dios? ¿Hay una vida más allá de la tumba? ¿Es el perdón un mísero refugio o evasión, o bien una auténtica posibilidad? ¿Tiene la historia una meta? Tales son algunas de las cuestiones fundamentales que dependen de que el cuerpo de aquel maestro crucificado esté o no esté todavía en corrupción en alguna tumba largo tiempo olvidada en tierras palestinas.

En esta grave cuestión de la resurrección, se ha convertido en moda habitual hacer lo que vulgarmente se llama "nadar y guardar la ropa". Los teólogos modernos se han permitido aseverar que no importa si Jesús resucitó físicamente de entre los muertos: sino que, en cierto sentido, vive aún. ¿Acaso tienen razón? ¿Acaso los primeros cristianos habrían aclamado a Jesús como resucitado si hubieran sabido perfectamente que yacía en su tumba? ¿Hay, en todo caso, pruebas aceptables? He aquí algunas de las cuestiones sobre las que el profesor Ladd enfoca su atención en el presente libro. No necesita ser presentado en los círculos de estudiosos del Nuevo Testamento en el mundo de habla hispana después de la publicación de su obra *El Evangelio del Reino.** Es un escritor especialmente bien preparado para escudriñar y evaluar las evidencias bíblicas de que disponemos sobre este punto fundamental de la fe cristiana. Nos ha ofrecido un libro de sorprendente claridad, y tengo la confianza de que será leído ampliamente, tanto dentro como fuera de la esfera de los eruditos.

Michael Green

---

* Editorial Caribe, 1974.

Capítulo 1
INTRODUCCION

¿PUEDE EL "HOMBRE MODERNO" creer realmente en la resurrección de Jesús de Nazaret de la tumba? Esta pregunta, al parecer sencilla, es uno de los problemas más desconcertantes con que se enfrenta el cristiano de nuestros días.

Es indiscutible que el hombre moderno tiene en muchos aspectos una mentalidad diferente de los cristianos del siglo primero. Dicho siglo estaba muy familiarizado con lo sobrenatural y no se imperturbaba ante presuntos acontecimientos sobrenaturales. Había un popular filósofo helenístico contemporáneo de Jesús, llamado Apolonio de Tiana, que viajaba enseñando a sus discípulos y realizando muchos pretendidos milagros. Su biografía fue escrita por cierto Filóstrato, y éste, describiendo su muerte, cuenta cómo Apolonio entró en el templo de Dictina, una diosa griega. Las puertas del templo se abrieron de par en par para recibirle. "Y cuando hubo entrado se cerraron de nuevo, como si las empujaran de dentro, y se oyó un coro de doncellas cantando dentro del templo, y cantaban así: 'Apresúrate a dejar la tierra, apresúrate a llegar

al cielo, sí, apresúrate' ".[1] Eusebio nos cuenta que por razones como ésta, Apolonio era tenido por muchos como persona divina.[2]

Ningún erudito moderno tomaría en serio semejante historia; y la mayoría de ellos consideran a Apolonio como "charlatán y curandero".[3]

¿Por qué, pues, hemos de situar en categoría superior las historias referentes a la resurrección de Jesús de entre los muertos como testimonios más dignos de crédito que el relato de la pretendida ascensión de Apolonio? ¿Acaso la resurrección de Jesús fue un evento histórico? ¿Es acaso un evento en todo el sentido de la palabra? ¿O se trata simplemente de la expresión de la primitiva fe cristiana en Jesús como persona divina?

A tales preguntas se han dado diversas respuestas por parte de serios eruditos. Stephen Neill ha escrito que "el cristianismo es una religión histórica en el sentido más amplio que puede darse a esta expresión".[4] Aunque es cierto que Neill se ocupa más bien de la cuestión del Jesús histórico que de la resurrección, debido a que la resurrección es, como demostraremos, la doctrina más importante del Nuevo Testamento, hemos de suponer que Neill se propone incluir la resurrección dentro del ámbito de su afirmación general.

Mi muy estimado colega, Daniel Fuller, ha publicado un libro cuyo tema central es que la resurrección es un acontecimiento real en el pasado histórico y por lo tanto ha de estar sujeto a verificación histórica. La alternativa de demostrar con evidencias objetivas es lo que llamamos "un salto al vacío".[5] Fuller argumenta que las evidencias históricas que demuestran que la resurrección es un hecho están al alcance de todos. La razón de que no todos los hombres las vean no es otra que la ceguera que el pecado produce en el corazón humano. Sólo el hombre de fe puede ver los hechos históricos. Esto le lleva a decir que "la misma historia no es suficiente

para producir fe".[6] La fe sólo puede ser creada por la gracia de Dios. Cuando alguien tiene tal fe, "se encuentra dispuesto a aceptar la persuasión que emana de las evidencias históricas".[7] Esto parece indicar que hay dos clases de evidencia histórica: las que son percibidas por todos los hombres, incluyendo a los incrédulos, y las que sólo los creyentes pueden percibir.*

Hay una segunda respuesta a este problema, y es la que defienden los eruditos que mantienen que la resurrección fue un *evento real* en la historia del pasado, pero de tal naturaleza que trasciende a la historia y por consiguiente no está sujeto a estricta verificación. Uno de los libros modernos más estimulantes sobre la resurrección se extiende considerablemente cuando trata de confirmar "la realidad de la resurrección"; pero al mismo tiempo dice: "La resurrección de Jesús está claramente fundada en la historia, en la cual tiene sus raíces, aunque en sí misma no es un hecho histórico".[8] "La realidad de la resurrección de Jesús se encuentra más allá de nuestras categorías terrenales".[9] "Se trata de un milagro primordial que excede los límites del mundo inmanete".[10]

Un reciente erudito británico, al tratar del testimonio de Pablo tocante a la resurrección de Jesús en 1 Corintios 15, escribe así: "La única parte de este testimonio que puede considerarse apta para la verificación histórica es la existencia de la fe en que el evento había realmente tenido lugar, y Pablo procede a darnos una lista de personas que afirmaban haber "visto" a Jesús vivo después de su muerte, personas entre las cuales Pablo se incluye a sí mismo. El que existía la creencia, por consiguiente, es un hecho incontrovertible; pero el evento en sí, y la afirmación de que tuvo lugar el tercer día

---

* Fuller negaba que hubiera dos clases de historia. Insistía en que sólo hay una clase de historia, pero que la mente incrédula no puede realmente ver lo que existe.

después de la muerte de Jesús, no puede verificarse históricamente. Si el evento llamado la resurrección de Jesús ha de ser aceptado como hecho inconmovible, debe serlo únicamente sobre la base de la verificación histórica".[11]

Siguiendo la misma línea, un erudito americano escribe que "no fue un acontecimiento 'histórico', sino escatológico y meta-histórico, que tuvo lugar precisamente allí donde la historia termina, pero dejando huella históricamente, en sentido negativo, en la tumba vacía . . . y en sentido positivo, en las apariciones".[12]

¿Qué sacamos en claro de tales afirmaciones? ¿Es posible que un evento ocurra en la historia sin ser plenamente histórico? ¿Pueden tener lugar en el pasado eventos no sujetos a verificación histórica? ¿Puede decirse que los eruditos que rechazan la plena historicidad de la resurrección creen realmente en la realidad de la misma? ¿Acaso tales declaraciones no son una fina capa bajo la cual se oculta la incredulidad?

Antes de pasar a ocuparnos de estas preguntas, conviene ofrecer una tercera respuesta a la resurrección. Algunos eruditos rechazan terminantemente que la resurrección sea un hecho si ello significa la vuelta a la vida de un hombre muerto. La afirmación más tajante en este sentido es probablemente la de Rudolf Bultmann, que dice categóricamente: "Un hecho histórico que implique una resurrección de entre los muertos es absolutamente inconcebible".[13] Tanto si estamos de acuerdo con Bultmann como si no lo estamos, hemos de apreciar su inequívoca franqueza. Si bien por una parte niega la historicidad en el pasado de la resurrección, Bultmann insiste en que él retiene el verdadero *sentido* de la resurrección. "Cristo viene a nuestro encuentro en la predicación, y viene como crucificado y resucitado. Y esto ocurre en la palabra de la predicación y no en otra parte alguna. La fe de la Pascua es precisamente esta fe en la palabra de la predicación".[14] En un escrito más reciente, manifiesta lo mismo: "De acuerdo

con mi interpretación del *kerygma,* Jesús ha resucitado en el *kerygma*".[15]

Quizá el lector pensará que la posición de Bultmann y la de eruditos como Künneth, Hooke y Fuller es la misma en que rechazan la "historicidad" de la resurrección. Sin embargo, no es así. Künneth, Hooke y Fuller reconocen que la resurrección fue un *evento* que ocurrió *en* el pasado de la historia, mas cuya naturaleza es tal que no es posible controlarlo por los medios corrientes de verificación histórica. Busquemos ilustraciones: Hooke hace observar las diferencias entre Jesús en la carne y el Jesús resucitado. "Este no vuelve a su vida habitual y a la cotidiana compañía de sus discípulos, sino que aparece y desaparece de una manera que no concuerda con el tipo de existencia terrenal normal en el tiempo y en el espacio".[16] Asimismo dice que "nos enfrentamos con un evento cuya naturaleza, parecida a la de la Encarnación de la Palabra, lo sitúa más allá, y fuera, del mundo donde actúan las causas naturales".[17] La resurrección es un acontecimiento "cuyas características lo sitúan más allá y fuera del mundo donde las causas naturales operan".[18] Hooke acepta plenamente el carácter de evento, el hecho de la resurrección; pero la naturaleza del mismo es tal que no puede explicarse mediante las leyes históricas corrientes de causa y efecto. Todo evento "histórico" debe tener una causa "histórica". La resurrección de Jesús fue un acto de Dios, sin mediación de otro evento histórico alguno. Además, según veremos, la resurrección de Jesús no fue un retorno a la vida física terrenal; *fue la aparición en la historia de la vida del mundo venidero.* ¿Qué es lo que un historiador, como tal, puede decir acerca del mundo venidero? Se trata de una dimensión que pertenece a la fe. Es por esto que Hooke insiste en que "como cristianos, aceptamos su resurrección, no basados en evidencias históricas, sino basados en la fe".[19] Más adelante nos ocuparemos de este problema.

La tesis de este libro es que ha de haber una interacción

entre las evidencias históricas y la fe. La fe no es un salto a ciegas en un vacío sin evidencia histórica. Tampoco las evidencias históricas *exigen* la fe, ya que el hombre incrédulo siempre presenta distintas explicaciones históricas. No obstante, la fe se apoya y se refuerza por medio de evidencias históricas.

¿Por qué, pues, negaría Bultmann categóricamente que la resurrección tenga carácter de hecho como evento en la historia del pasado? *

La respuesta la sugiere Willi Marxsen, quien ha escrito un breve ensayo sobre la resurrección, y en la introducción observa que el concepto que de la historia tiene el erudito moderno está controlado por principios procedentes del renacimiento filosófico del siglo XVIII. "Es preciso que ahora aceptemos sencillamente que el estudio científico de la historia tiene también su propia metodología".[20] Esta "metodología científica" precisamente excluye *a priori* la posibilidad de actos de Dios en la historia. Ha establecido ya por adelantado los límites del estudio histórico. Da por sentado que la historia es un *continuum* cerrado, que todos los acontecimientos históricos han de tener causas históricas. Supone en principio una cadena ininterrumpida de causas y efectos en la corriente de la historia. El renacimiento filosófico del siglo XVIII daba por sentado que la razón y la observación del hombre eran la medida de toda realidad histórica. De este modo el método "científico" excluye la posibilidad de lo sobrenatural antes de haber estudiado las evidencias. Está basado en una presuposición filosófica acerca de la naturaleza de la realidad histórica.

---

* Bultmann decía que la resurrección es un **evento** en la historia del pasado. Jesús resucitó en el **kerygma;** la predicación del Cristo viviente en la iglesia apostólica. La resurrección sigue siendo un evento al confrontarse el oyente con la proclamación de la palabra del Salvador resucitado. El único evento "histórico" relacionado con la historia del pasado es la aparición y presencia de la fe en el Señor resucitado. **(Op. cit.,** p. 42).

Este enfoque naturalístico y absolutamente anti-milagroso de la historia bíblica se considera ser más "científico" y "objetivo" que un método que reconozca la realidad de lo sobrenatural. Sin embargo, la verdad puede ser exactamente lo contrario. Un método verdaderamente científico es el método inductivo que acepta como hipótesis práctica *la mejor explicación posible de los hechos conocidos.* Existen ciertos hechos "históricos" conocidos que trataremos brevemente: la muerte y entierro de Jesús; el desaliento y decepción de los discípulos; su repentina transformación en testigos de la resurrección de Jesús; la tumba vacía; la aparición de la iglesia cristiana; y la conversión de Saulo. El "método histórico" debe presentar una explicación "histórica" satisfactoria y convincente de esta serie de hechos. Nosotros insistimos en que hasta ahora no se ha presentado tal explicación histórica, y que la mejor hipótesis para explicar los "hechos" conocidos, y en realidad la única hipótesis suficiente, es que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos corporalmente. Sin embargo, el llamado método "científico" excluye la posibilidad de esta hipótesis de antemano. Lejos de ser liberal y "objetivo", está cerrado a una de las explicaciones más viables. Si hay un Dios vivo que es dueño y señor de la historia, que ha escogido libremente actuar en los eventos históricos según testifica la Biblia, el "método científico" no dispone de un modo de reconocerlo. Al contrario, las mismas presuposiciones del método científico le impiden la visión de una opción muy real. Dicho de otra forma, el escepticismo de eruditos como Bultmann y Marxsen no se debe a problemas resultantes de un estudio inductivo de los textos; sino que se debe a la presuposición de que una resurrección corporal literal, testificada en nuestros evangelios, está excluida. El hombre de fe es por consiguiente más liberal que el llamado historiador científico.

En el presente libro es nuestro propósito emplear el método de estudio histórico inductivo en lugar del método his-

tórico-crítico "científico". Debemos ante todo apreciar convenientemente la importancia de la doctrina de la resurección.* Es preciso aclarar el problema de la fe y la historia que tanto influye en el debate contemporáneo. Luego, nuestra tarea primaria consiste en tratar de *explicar la aparición de la fe en la resurrección.* Debemos explorar concienzudamente el Antiguo Testamento, el Judaísmo contemporáneo, y también el Nuevo Testamento, para comprobar si pueden hallarse ideas que expliquen la aparición de la fe en la resurrección. Hemos de analizar cuidadosamente el testimonio del Nuevo Testamento para definir lo más claramente posible la naturaleza de la resurrección. Y convendrá asimismo estudiar cuáles son las explicaciones "históricas" modernas que se dan sobre la aparición de la fe en la resurrección. Finalmente, debemos evaluar la importancia del hecho de la resurrección en relación con la totalidad de la revelación bíblica.

---

* Lo llamamos doctrina en lugar de hecho histórico por razones que se verán más adelante.

N O T A S

[1] Véase PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana* (Loeb Classical Library. New York: MacMillan, 1912), II, 401.
[2] *Ibid.*, II, 507.
[3] Véase *Smith's Smaller Classical Dictionary* (New York: Dutton, 1940), p. 57.
[4] Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861-1961* (London: Oxford, 1964), p. 342.
[5] Daniel P. Fuller, *Easter Faith and History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), p. 256.
[6] Ibid., p. 237.
[7] Loc. cit.
[8] Walter Künneth, *The Theology of the Resurrection* (London: S.C.M., 1965), p. 60.
[9] Ibid., p. 78.
[10] Ibid., p. 80.
[11] H. H. Hooke, *The Resurrection of Christ* (London: Darton, Longman and Todd, 1967), p. 107.
[12] Reginald H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (New York: MacMillan, 1971), p. 48.
[13] Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth* (London: S.P.C.K., 1953), I, 39.
[14] Ibid., p. 41.
[15] Véase Carl E. Braaten y Roy A. Harrisville, *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ* (New York: Abingdon, 1964), p. 42.
[16] S.H. Hooke, *op. cit.*, p. 111.
[17] *Ibid.*, p. 112.
[18] *Ibid.*, p. 113.
[19] *Ibid.*, p. 110.
[20] Véase *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (London: S.C.M., 1968), p. 17.

Capítulo 2
LA FE Y LA HISTORIA

EL TITULO MISMO del presente libro sugiere ya una extensa serie de cuestiones que se debaten enérgicamente en teología contemporánea. ¿Es la resurrección de Jesús un postulado de la fe o un hecho histórico? Se trata de una cuestión que no puede descartarse a la ligera. Hay una manera de ver las cosas que acepta todo relato bíblico como historia simple y llana. Sin embargo, una breve reflexión sirve para mostrar que hay una distinción válida y necesaria entre la fe y la historia. La fe tiene que ver con el mundo invisible de Dios; la historia, con el mundo empírico de los hombres y de las cosas. Dios no es un personaje histórico. El cristiano *cree* en el Dios revelado en la Biblia, *cree* que habla a Dios en la oración, y que Dios le habla por medio de su Palabra y su Espíritu. Mas nunca ha visto a Dios con sus propios ojos como ha visto a otras personas; nunca ha tocado la mano de Dios como la de su amigo; nunca oye la voz de Dios con sus oídos físicos como oye la voz de su prójimo. "A Dios nadie le vio jamás" (Juan 1:18).

Por cierto, la Biblia no intenta en parte alguna *demostrar* la existencia de Dios. Esta se da por sentada por doquier. "Es, pues, la fe la certeza de lo que se espera, *la convicción de lo que no se ve*" (Heb. 11:1). "Porque es necesario que el que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que le buscan" (Hebreos 11:6).

El reino de Dios es objeto de la fe, no de la vista (2 Corintios 5:1). No está sujeto a demostración científica ni a comprobación histórica. El científico, como tal, no puede hacer manifestaciones acerca de Dios apoyándose en sus investigaciones científicas. Puede filosofar y especular sobre primeras causas y temas similares, o puede hablar por su fe cristiana, pero no puede, como científico, decir nada positiva ni negativamente acerca de Dios y del mundo de Dios. Como historiador puede hablar de la fe de los hombres en Dios, pero no puede hablar de Dios mismo, pues Dios se encuentra por encima de toda la naturaleza y toda la historia. No olvidamos que Pablo dice que la razón exige creer en la existencia de Dios a causa del orden que se observa en la naturaleza (Romanos 1:19-20), mas ésto se halla todavía en el terreno de la fe, y no de la demostración científica.

No obstante, y precisamente en este punto, la Biblia nos plantea un problema. El tema central de la Biblia entera es que Dios ha intervenido en los eventos históricos. La Biblia dice que Dios llamó a Abram a salir de Harán para dirigirse a Canaán (Génesis 2:1). El historiador puede decir que Abram en efecto se trasladó de Harán a Canaán, y que Abram *creía* que era Dios quien le había llamado a hacerlo; mas ¿cómo puede el historiador comprobar que fue Dios quien llevó a Abram a efectuar este viaje?

La Biblia dice que Dios libró a Israel de servidumbre en Egipto por mano de Moisés. No fue éste un acontecimiento ordinario en la historia, como los acaecidos en otras naciones. No fue una proeza de los israelitas. No fue atribuido al genio

o a la hábil iniciativa de Moisés. Fue un acto de Dios. "Vosotros visteis lo que hice a los egipcios, y cómo os tomé sobre alas de águilas" (Exodo 19:4).

Esta liberación no fue meramente un acto de Dios; fue un acto por medio del cual Dios se dio a conocer y a través del cual Israel había de conocer y servir a Dios. "Yo soy JEHOVA; y yo os sacaré de debajo de las tareas pesadas de Egipto, y os libraré de su servidumbre, . . . y *vosotros sabréis que yo soy Jehová vuestro Dios*" (Exodo 6:6-7).

El historiador puede comprobar que los israelitas en efecto huyeron de Egipto y se dirigieron a Canaán bajo el caudillaje de Moisés, aunque la fecha del evento sigue siendo objeto de debate histórico; mas ¿cómo podrá el historiador probar que fue Dios quien les condujo en esta liberación? La respuesta ortodoxa tradicional podría apoyarse en los milagros obrados por Moisés, pero el historiador puede siempre citar eventos análogos acompañados de añadiduras legendarias, descartando así lo sobrenatural.

En la vida y la muerte de Jesús tenemos el mismo problema inherente. Según nuestros Evangelios, Jesús era el Hijo de Dios hecho carne (Marcos 1:1; Juan 1:14). Los Evangelios nos relatan que Jesús efectuó obras poderosas que testimoniaban la naturaleza de su persona. Pero estas obras podían interpretarse de diferentes maneras. Los adversarios de Jesús reconocían que poseía un poder sobrenatural, pero decían que se trataba de un poder demoníaco (Mt. 12:24). Sus amigos —y probablemente su propia familia— reconocían que hacía maravillas, pero creían que estaba fuera de sí (Marcos 3:21). Jesús era el Hijo de Dios sólo para aquellos que reaccionaban a él en fe. El historiador puede hoy día leer los evangelios y juzgar de lo que los hombres pensaban de Jesús e incluso de lo que Jesús pensaba de sí mismo; empero, ¿cómo puede el historiador, como tal, decir que Jesús era el Hijo de Dios? Podría llegar a la conclusión de que Jesús

creía ser el Hijo de Dios; pero esto podría simplemente equivaler a que Jesús tenía un "complejo mesiánico" y se engañaba a sí mismo.

En cuanto a la muerte de Jesús, el historiador pisa terreno firme. "Crucificado bajo Poncio Pilato": tenemos aquí una base histórica. Pocos son los eruditos competentes, de cualquier confesión, que hoy día pongan en duda ese hecho.

Mas ésta es sólo la mitad de la historia. "Cristo murió": eso es sólida historia. Pero Cristo murió "por nuestros pecados" (1 Corintios 15:3). ¿Es eso historia? Ciertamente que, si es verdad, *ocurrió en la historia.* Mas ¿acaso la expiación, aunque haya ocurrido en la historia, no es un evento que sólo la fe puede percibir?

Trataremos de ilustrarlo: Pablo dice que "Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió *por nosotros"* (Romanos 5:8). Esta es la única evidencia segura del amor de Dios: no la providencia general de Dios, ni los acontecimientos de mi propia vida, sino un evento único en la historia: la muerte de Cristo *por los pecadores.* Mas cuando Jesús murió, ¿quién vio el amor de Dios en su muerte? Había sido traicionado y abandonado por sus discípulos. Su madre y unas cuantas mujeres, junto con "el discípulo a quien él amaba" (Juan 19:26) estaban a su vera observando su muerte. Cerca de la cruz, los soldados echaban suertes. Uno de los ladrones maldijo a Dios y al hombre. El otro ladrón oraba al morir. Empero *¿quién, de aquellos* que rodeaban la cruz presenciando la muerte de Jesús, quedó repentinamente sobrecogido con la abrumadora sensación del amor de Dios? ¿Quién se sintió impulsado a caer de rodillas clamando con gozo: "No sabía que Dios me amaba tanto"? Nadie. La expiación estaba velada a ojos de los hombres. La crucifixión, según toda apariencia externa —es decir, históricamente— fue una tragedia sangrienta, repugnante y cruel. He aquí un buen hombre convertido en peón de la política

del poder, atrapado entre las ruedas de la iglesia y el estado —el Sanedrín y el prefecto romano— y deliberadamente entregado por Pilato a la muerte siendo inocente. Históricamente, la muerte de Jesús es pura y simple tragedia.

Mas sin verlo los ojos de los hombres, estaba muriendo por los pecados del mundo. Se estaba efectuando la expiación. Dios, en amor, estaba dando a su Hijo (Juan 3:16). Sin embargo, no había evidencias de esto. En aquel momento no se sabía. Sólo más tarde fue comprendido y aceptado como tal, como la expiación por los pecados humanos provista por Dios. Jesús murió: esto es historia maciza. Jesús murió *por nuestros pecados*: éste es el sentido, el significado, la interpretación del evento histórico que sólo puede verse con los ojos de la fe. En este sentido, la expiación no es, hablando estrictamente, un acontecimiento histórico. Es el *significado* de un acontecimiento histórico. Es un acto de Dios, en el que Dios intervino en la historia, en el Jesús de la historia, para redimir al mundo.

Es de esperar que en este debate quede bien claro que la declaración de que tal evento (la expiación) no es "histórico" no impide en modo alguno sostener su calidad de hecho, su carácter de cosa que ha ocurrido en la realidad, su objetividad. "Objetividad" puede significar dos cosas distintas. Puede significar "abierto a ojos de todos" y por consiguiente puede ser sinónimo de "historicidad" en el sentido estricto de la palabra. También puede significar que no es meramente subjetivo, que no es algo que se halla sólo en nuestra mente. Ocurrió realmente "ahí fuera", aparte de nosotros mismos. Estamos usando objetividad en este segundo sentido. La expiación fue un evento objetivo que tuvo lugar en un momento concreto y en un lugar definido. Pero su naturaleza como acto de Dios era tal que no era visible a ojos de todos. Aun siendo un evento dentro de la historia, fue una transacción entre Dios y Jesús. Por esta razón tuvo que ser interpretada mediante palabras inspiradas para que se entendiese lo que significaba.

La expiación es uno de los puntos claves en que el mundo de Dios se cruza con el mundo del hombre de tal modo que los eventos "espirituales" afectan el destino de la raza humana entera.

Esto es lo que puede llamarse la presuposición fundamental de toda la Biblia: que hay dos mundos, el visible y el invisible, el mundo del hombre y el mundo de Dios, el natural y el sobrenatural. Sin embargo, Dios no es tan trascendente, tan "completamente otro", que se mantenga a distancia de la historia. Dios ha querido, en uno de los cabos que forman la cuerda de la historia, efectuar una revelación de sí mismo con poder redentor. A veces obra en los acontecimientos históricos ordinarios y a través de ellos, de tal modo que su acción queda totalmente oculta a ojos de los hombres. La expiación es una ilustración de este caso. En otras ocasiones sus acciones conllevan cierta desviación del curso normal de las cosas. Los milagros de Jesús son ilustraciones de este caso. Los evangelios testifican unánimemente de las obras poderosas de Jesús: expulsión de demonios, milagros de sanidad, milagros en la naturaleza, incluso, en dos ocasiones, resurrección de muertos. No hay apologética que pueda *demostrar* el carácter de hecho de tales milagros, como tampoco puede *demostrar* el nacimiento virginal de Jesús. Uno cree o no cree estas cosas, dependiendo en gran parte del concepto que uno tiene de Dios y de la relación de Dios con la historia. La Biblia presupone por doquier que Dios puede actuar en la historia, tanto indirectamente, de manera invisible, como directamente, en forma visible. Sin embargo, aun los eventos sobrenaturales precisan *interpretación* por medio de palabras inspiradas si queremos entenderlos correctamente, es decir, como actos de Dios. Incluso tales actos se prestan a diversas interpretaciones, como hemos visto en el caso de la propia persona de Jesús.

¿Qué diremos en cuanto a la resurrección de Jesús? ¿Fue

un acontecimiento histórico, abierto a la mirada pública y a la confirmación histórica? ¿Fue un acontecimiento parecido a la expiación, oculto a la vista de los hombres, entendido sólo por medio de la interpretación de palabras inspiradas?

El hecho de que eruditos igualmente evangélicos puedan diferir en la interpretación de la relación existente entre la resurrección y la historia queda ilustrado por dos ensayos publicados en el volumen *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (Jesús de Nazaret: Salvador y Señor).[1] Merrill Tenney, escribiendo sobre "La historicidad de la resurrección", arguye partiendo del principio de causa y efecto en la historia. "La existencia de la iglesia exige que haya una causa histórica de su origen".[2] Al mismo tiempo, dice que "la resurrección entraña una transformación del cuerpo que lo haga apto para una existencia más gloriosa . . . La resurrección pertenece a un mundo de dimensiones diferentes al nuestro, aunque tuvo lugar dentro de los límites del tiempo y el espacio".[3] Mas ¿qué sabe el historiador acerca de un mundo de dimensiones diferentes al nuestro? ¿Qué sabe o qué puede decir *como historiador* acerca del mundo de Dios o del mundo venidero? Más adelante trataremos de la cuestión de causa y efecto. Es cierto que un hecho histórico precisa exhibir una causa *suficiente* para explicarlo. Por cierto, ésta es la tesis del presente libro. Empero, ¿debe la causa ser, hablando estrictamente, *histórica* en el sentido de ser un acontecimiento que se preste a ser visto y examinado por el público? ¿No puede Dios ser la causa de los hechos de la historia? Trataremos de ésto más adelante.

Clark Pinnock, en su ensayo "On the Third Day" (El tercer día), escoge un camino algo diferente. Al ocuparse de la historicidad de la resurrección, apela a la fe. "La fe en el Señor resucitado procede de la obra del Espíritu en la mente del hombre que considera el testimonio del evangelio. El Espíritu emplea las evidencias para acreditar el mensaje. Las evidencias consisten principalmente, como es normal en las

evidencias históricas, en el testimonio personal de aquellos que estuvieron íntimamente relacionados con el hecho".[4] Mas ¿es *la fe* necesaria para establecer los hechos históricos? ¿Por qué es necesaria la obra del Espíritu para persuadir a la mente de un observador o un erudito en cuanto al carácter factual de un pretendido evento? Pinnock procede a hablar de la resurrección como milagro. "Si desde el primer momento una persona excluye lo milagroso como posibilidad, no habría persuación suficiente para que la fe se impusiera".[5] Exacto. Mas ésta es precisamente la cuestión fundamental que se está dirimiendo. Un milagro es un acontecimiento *en la historia* que *no tiene causa histórica.* Es un acto de Dios, no del hombre. Incredulidad respecto a los milagros de Jesús va de la mano con la incredulidad respecto a su deidad.

Cuando seguimos estudiando la cuestión de la resurrección y la historia, lo primero que observamos es que nadie vio a Jesús resucitar de entre los muertos. Marcos (16:4), Lucas (24:2) y Juan (20:2) reseñan meramente que las mujeres hallaron la piedra removida de la tumba y que ésta estaba vacía. Mateo (28:2) informa que hubo un terremoto, porque un ángel del Señor descendió y removió la piedra. Ninguno de los cuatro evangelios dice o insinúa que la piedra fue removida para que Jesús pudiera salir. Cuando la piedra fue removida, Jesús ya no estaba en la tumba. La piedra fue removida para mostrar que la tumba estaba vacía, que Jesús no estaba allí. No podemos decir exactamente cuándo resucitó Jesús de entre los muertos. ¿Cómo puede, entonces, llamarse la resurrección de Jesús un acontecimiento histórico en algún sentido, si no hubo testigos? Tenemos, es cierto, testigos de las apariciones del Señor resucitado, y tenemos testigos de la tumba vacía. Hemos de coincidir con Marxsen [6] en que la resurrección es una inferencia que sacamos de las apariciones de Jesús. Sin embargo, no podemos coincidir con Marxsen en que la resurrección fue una inferencia sacada por

la fe personal de Pedro y los demás discípulos,[7] o que la resurrección simplemente revitalizó la misma fe que los discípulos tenían en Jesús durante su ministerio.[8] Los discípulos no creían. Habían perdido la esperanza. Tenía que ocurrir algo que creara su fe. No fue la fe la que creó la experiencia de las apariciones, sino las apariciones las que crearon la fe en la resurrección.

Además, nuestros evangelios no son, y ésto se ve claramente, relatos de testigos oculares. Ninguno de los autores de los Evangelios afirma haber visto al Jesús resucitado. Marcos fue escrito quizás hacia el año 60 de la era cristiana, es decir, una generación más tarde después de los acontecimientos de la vida de Jesús, y los otros dos Evangelios por lo menos una década después. Durante la generación intermedia, el material de los evangelios fue preservado en forma oral.[9] Los relatos acerca de Jesús fueron preservados en la iglesia y pasados de boca en boca. Algunos críticos de la forma de los documentos sostienen que la tradición evangélica fue radicalmente transformada por la fe de la comunidad. Dicho de otra forma, no disponemos de fuentes *primarias* con que explicar la aparición de la fe en la resurrección. Sólo disponemos de fuentes secundarias que proceden de una generación alejada de los hechos que relatan. ¿Son dignas de confianza? ¿Puedo yo confirmar hechos históricos fiables partiendo de tales documentos?

Si no hubo testigos de la resurrección, si nuestros cuatro evangelios no dan a entender que contienen testimonio ocular de la resurrección, nos enfrentamos con la siguiente pregunta: ¿Acaso es la resurrección una inferencia *necesaria?* ¿Hay quizá alguna otra explicación histórica de la existencia de una fe en la resurrección de Jesús?

Al llegar a este punto, convendrá que tratemos de la naturaleza del método histórico. ¿Qué es historia? ¿Cómo se comprueban los acontecimientos históricos?

Una respuesta sencilla y vulgar diría que "historia" es

aquello que ha ocurrido. No obstante, semejante concepto es imposible por ser demasiado simplista. No tengo idea alguna de lo que ocurrió en el pasado excepto la que me ofrece lo que ha sido reseñado de alguna forma u otra. La historia, por consiguiente, es el estudio de los archivos y documentos históricos. Sin embargo, tales documentos y archivos no son enteramente dignos de confianza. Reflejan a menudo leyendas, exageraciones y evidentes usos de abundante imaginación. Por ejemplo Epifanio, uno de los padres de la iglesia en el siglo cuarto de la era cristiana, nos cuenta una fantástica historia de la traducción del Antiguo Testamento del hebreo al griego. Dice que setenta y dos escribas judíos fueron encerrados de dos en dos en treinta y seis celdas, y a cada pareja se le dio por turno cada uno de los libros del Antiguo Testamento para traducirlo. Esto significa que cada libro fue traducido treinta y seis veces. Cuando se compararon estas traducciones, se comprobó que todas coincidían exactamente. No se halló discrepancia alguna entre las treinta y seis diferentes versiones. Se trata de una narración que demuestra un alto grado de imaginación, pero históricamente es del todo increíble, especialmente si tenemos en cuenta el carácter en extremo confuso del Antiguo Testamento en griego tal como lo conocemos. Resulta, pues, que los documentos antiguos deben estudiarse con sentido *crítico*. Esto nos lleva a la siguiente conclusión: *la historia es el esfuerzo del historiador moderno por reconstruir el pasado mediante el uso crítico de archivos y documentos de la antigüedad.*

Al llegar a este punto es importante hacer notar que el llamado "método histórico-crítico", especialmente lo que por esto se entiende en Alemania, no es un estudio inductivo liberal de las evidencias disponibles. Se trata más bien de una manera de estudiar la literatura de la antigüedad y reconstruir los hechos del pasado partiendo de ciertas rígidas presuposiciones de lo que podría o no podría haber ocurrido. Y esto,

sin embargo, se hace en nombre de la objetividad científica. Uno de los más destacados eruditos del Nuevo Testamento en Estados Unidos escribía: "¿No es acaso axiomático que, aparte de aceptar que hay un orden en el universo, la investigación crítica histórica no puede tolerar presuposiciones teóricas? [. . .] La ciencia y la filosofía modernas no tienen cabida para los milagros y las providencias especiales. La historia es el resultado de la compleja interacción de las fuerzas naturales y sociales y las acciones y reacciones de los hombres. No hay ni demonios ni ángeles. Dios actúa únicamente a través de los hombres".[10] Si bien esta declaración repudia toda presuposición teórica, de hecho afirma una presuposición básica: que no pueden ocurrir milagros. Este concepto positivista o naturalista de la historia no es un elemento de la tradición cristiana, sino producto del racionalismo del renacimiento filosófico del siglo XVIII. Es el resultado de intentar usar la historia como si fuera una de las ciencias naturales. Conviene tener en cuenta que esta historiografía no es producto de la fe cristiana ni del estudio inductivo de la Biblia, sino del razonamiento secular. Y a pesar de ello, éste es el enfoque que ha dominado la metodología durante más de un siglo de investigación del Nuevo Testamento. Este enfoque ha sido definido claramente por Rudolf Bultmann, una de las mentes más destacadas de nuestra generación:"El método histórico incluye la presuposición de que la historia es una unidad en el sentido de un *continuum* cerrado de efectos dentro del cual los acontecimientos individuales están conectados por la sucesión de causa y efecto . . ." Debemos "entender el conjunto del proceso histórico como una unidad cerrada. Esta cerrazón significa que la sucesión de acontecimientos históricos no puede ser interrumpida por la interferencia de poderes sobrenaturales y que por tanto no hay 'milagro' en este sentido de la palabra. Semejante milagro sería un evento cuya causa no estaría dentro de la historia".[11] ¡Claro! Se demuestra por sí solo que semejante

presuposición excluye la visión que la Biblia ofrece de Dios en su relación con la historia. Bultmann estaría de acuerdo, y muy cordialmente por cierto. El conceptúa la perspectiva bíblica como "mitología" que exigiría un *sacrificium intellectus* (un sacrificio del intelecto), y esto es imposible para el hombre moderno. Bultmann es bien conocido por su programa de "desmitificación", que trata de hallar una verdad existencial en los mitos bíblicos. Esto es lo que induce a Bultmann a decir que "un hecho histórico que implique una resurrección de entre los muertos es absolutamente inconcebible".[12] "Si el evento del día de la Pascua es en algún sentido un evento histórico adicional al evento de la cruz, no es otra cosa que la aparición de la fe en el Señor resucitado . . . Todo lo que la crítica histórica puede confirmar es el hecho de que los primeros discípulos llegaron a creer en la resurrección".[13] A pesar de todo, como historiador, Bultmann tiene que ofrecer una explicación de la aparición de la fe en la resurrección. Los discípulos *creyeron* haber visto a Jesús vivo después de su muerte. *Creían* en la resurrección física de Jesús. Aquí nos encontramos sobre terreno sólido. Es imposible poner en duda el carácter factual de la fe de los discípulos en la resurrección de Jesús. ¿Cuál es la causa *histórica* de esta fe? ¿Qué acontecimiento histórico les hizo creer que Jesús había resucitado de entre los muertos?

Aquí es donde Bultmann parece zozobrar. En el ensayo citado primeramente, nos ofrece la siguiente explicación: "El historiador quizá pueda, hasta cierto punto, atribuir esa fe a la intimidad personal que los discípulos habían tenido con Jesús durante su vida terrenal, reduciendo así las apariciones de la resurrección a una serie de visiones subjetivas".[14] Sin embargo, parece ser que Bultmann no está del todo satisfecho con esta explicación, pues Thielicke le cita en otro contexto como si hubiera adoptado la posición de que estas visiones no fueron puramente subjetivas, sino que tenían una base ob-

jetiva. Las visiones son en un sentido real encuentros objetivos. Lo que ellos vieron no era imaginario. Su fe estaba "dirigida hacia un objeto; aunque se trata de un objeto que no es puramente externo a él, sino que actúa como realidad dentro de él".[15] No obstante, en una obra posterior, Bultmann dice que la forma en que surgió en los discípulos la fe de la resurrección ha sido obscurecida en la tradición por medio de leyendas, "y no es de importancia básica".[16] Nos encontramos ante una manifestación sorprendente. ¿Cómo puede ser carente de importancia básica descubrir el acontecimiento que dio origen a uno de los movimientos más influyentes de la civilización occidental? ¿Puede el agnosticismo de Bultmann deberse al hecho de que la resurrección es precisamente un milagro y que no hay una causa natural? Si el testimonio bíblico es fiel, *no puede haber explicación puramente histórica de la aparición de la fe en la resurrección.* Se debe a un acto de Dios que tuvo lugar *en la historia* pero no tuvo lugar sobre la base de una casualidad histórica.

A pesar de todo ello, esta interpretación de la historia que excluye *a priori* la posibilidad de la resurrección sigue empleándose en una amplia esfera. Así vemos que un destacado erudito norteamericano escribe que la posibilidad de los milagros debe ser excluida de la historiografía positivista, no por causa de ciertas presuposiciones dogmáticas, sino debido a las mismas exigencias del método histórico.[17] Marxsen admite que la resurrección es un milagro, pero dice que es imposible reconocer el carácter milagroso de un hecho que pertenece al pasado: "En el mejor de los casos, puedo conjeturar que fue un milagro, pero esto *sólo* si tengo conocimiento del milagro correspondiente hoy día".[18] "El milagro es el nacimiento de la fe".[19] Mas, ¿habremos de limitar la libertad de Dios? ¿Ha de actuar Dios siempre en la misma forma? Reconocemos que *a la luz del conocimiento científico moderno* es difícil creer en un milagro como la resurrección corporal. Pero,

¿acaso Dios está limitado a nuestra experiencia actual? El testimonio bíblico es consciente de que, no sólo en la resurrección de Jesús, sino también en toda su misión, Dios ha actuado en forma única. Lo que hizo en Jesús lo hizo "una vez para siempre" (Hebreos 7:27). Debiera ser evidente que para cualquiera que adopte las presuposiciones de la historiografía histórico-crítica, el testimonio del Nuevo Testamento tocante a la resurrección de Jesús es imposible. Nunca habrá suficientes evidencias para persuadir a una mente que se encuentra cerrada.

Hasta aquí hemos tratado de dos conceptos distintos de la historia: la historia como serie de acontecimientos que se prestan al examen universal; y la historia como un vínculo cerrado de causas y efectos históricos. La diferencia entre estos dos conceptos tiene que ser clara; y además, es importante. Para el primero de ellos, la resurrección puede ser un hecho objetivo real dentro de la historia, aunque su naturaleza sea tal que, estrictamente hablando, no se pueda llamar "histórico" debido a que por su propia naturaleza trasciende lo histórico. Para el segundo de dichos conceptos, hablar de un hecho en la historia que no ha sido al mismo tiempo causado por algún hecho histórico antecedente es una contradicción de términos. Vista desde esta perspectiva, la resurrección literal es imposible. No hay milagros. El único hecho histórico cierto es la aparición de la fe en la resurrección.

Entonces, si hay hechos en la historia cuya naturaleza trasciende la dimensión histórica, ¿cómo puede establecerse su carácter de hecho? ¿Qué clase de historiografía puede usarse? ¿Puede la fe confirmar el caracter factual de acontecimientos históricos pasados?

Alan Richardson, en su excelente libro *History Sacred and Profane*,[20] tiene un método más inductivo para la historia, particularmente con referencia a la resurrección de Jesús. "Antes de poder llegar a la conclusión de que los indicios del

pasado señalan hacia la resurrección de Cristo como la explicación más coherente que existe de la evidencias disponibles, tendrían que cumplirse dos prerrequisitos. Primero, tendría que haber testimonio fiable por parte de testigos tocante a hechos que no pudieran explicarse más racionalmente mediante alguna hipótesis alternativa; y, en segundo lugar, el hecho autenticado tendría que concordar con el más profundo entendimiento y experiencia de la vida del propio historiador".[21] Con esta segunda condición o prerrequisito, Richardson quiere decir que "tendrá que conocer algo en su propia vida de esa auto-trascendencia que permite a los hombres en todas las épocas revivir la realidad histórica de la comunidad cristiana original de que el Nuevo Testamento es testigo. Esto es lo que en terminología cristina se llama 'fe' [. . .] La teología cristiana no ha sugerido jamás que el 'hecho' de la resurrección de Cristo pudiese ser conocido aparte de la fe".[22]

Si nos encontramos en esta posición, existe una interacción de dos factores: las evidencias históricas y la fe. Por medio de la crítica histórica, estudiamos los hechos históricos reconocidos. ¿Cómo han de explicarse? ¿Qué es lo que podría haber dado origen a la fe en la resurrección? ¿Cómo nos explicamos los relatos concernientes a la tumba vacía? ¿Son creíbles? Es posible que haya promesas en el Antiguo Testamento que llevaran a los discípulos de Jesús, después de su muerte, a creer, en contra de los hechos, que Jesús había resucitado de entre los muertos. Es posible que haya expectaciones en el pensamiento judío moderno que los discípulos compartieron, en cuanto a la muerte y resurrección del Mesías (que los discípulos creían ser Jesús) que pueden explicar su fe. Posiblemente dos mil años de estudio e investigación han conseguido explicar satisfactoriamente el origen de la fe en la resurrección. Como historiador, debo tener presentes todas estas consideraciones. Mas como historiador *cristiano,* que ha conocido al Cristo resucitado en su experiencia interior reli-

giosa, estoy abierto a la posibilidad de que Dios realmente levantará a Jesús de entre los muertos. Es preciso que tenga en cuenta todas las posibilidades, que evalúe todas las posibles hipótesis, y luego escoja la explicación más sensata. El que ésto escribe debe admitir que si el historiador, como tal, puede presentar una explicación *histórica* suficiente, es decir, una explicación natural suficiente del origen de la fe en la resurrección, su confianza en la integridad del testimonio del Nuevo Testamento tocante a la resurrección quedaría profundamente socavada, por no decir hecha añicos. Thielicke ha llamado a este método el de la "anticrítica". No siendo posible para la crítica histórica *probar* la resurrección, la tarea de la anticrítica consiste en confirmar que no hay hechos históricos conocidos que contradigan la fe de la Pascua.[23] Dicho de otra manera, la *hipótesis* de que Jesús efectivamente se levantó de entre los muertos es la mejor hipótesis para explicar los hechos históricos conocidos. ¿Cómo puedo aceptar semejante hipótesis? Porque, como dice Richardson, concuerda con mi más honda experiencia de la realidad: mi experiencia con el Cristo viviente.

Al aplicar este método, se produce una interacción entre las evidencias "históricas" y la fe. No cabe duda que la última palabra corresponde a la fe. Pero no se trata de una fe semejante a un salto hacia la oscuridad. Es una fe reforzada por el estudio crítico. Aquí cabría recordar lo que dice Pinnock: "La fe en el Señor resucitado es originada por la obra del Espíritu en la mente de un hombre que está reflexionando sobre lo que el evangelio afirma ser verdad. El Espíritu actúa por medio de la evidencia para acreditar el mensaje. Esta evidencia consiste principalmente, como es característico de toda evidencia histórica, en el testimonio personal de quienes estuvieron relacionados de cerca con el evento. Si desde el principio una persona excluye lo milagroso como posibilidad, no es posible acumular evidencias suficientes para producir

la fe. El problema, pues, no tiene que ver con la suficiencia de las evidencias, sino con que el hombre esté abierto a reconocer los hechos".[24]

No es propósito de este volumen, por consiguiente, demostrar la resurrección mediante razonamientos. Nuestro objeto es corroborar la tesis de que la resurrección corporal de Cristo es la única explicación satisfactoria de la existencia de una fe en la resurrección y de los hechos "históricos" reconocidos. Así, por ejemplo, confiamos en demostrar que, para el que cree en el Dios que se ha revelado en Cristo, la resurrección es algo completamente racional y plenamente acorde con las evidencias.

NOTAS

[1] Ed. por C.F.H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1966).
[2] *Ibid.*, p. 138.
[3] *Ibid.*, p. 143.
[4] *Ibid.*, p. 153.
[5] *Loc. cit.*
[6] Willi Marxsen en *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (London: S.C.M., 1968), pp. 15-50.
[7] Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (Philadelphia: Fortress, 1970), p. 138.
[8] *Ibid.*, p. 125.
[9] Véase G.E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids and London: Eerdmans and Hodder and Stoughton, 1667), cap. VI.
[10] C. C. McCown, "The Current Plight of Biblical Scholarship", *Journal of Biblical Literature,* 75: (1956) p. 17 y sig.
[11] Rudolf Bultmann, *Existence and Faith,* ed. por Schubert M. Ogden (New York: Meridian Books, 1960), pp. 291-2.
[12] Rudolf Bultmann, *Kerygma and Myth,* ed. por H. W. Bartsch (London: S.P.C.K., 1953), p. 39.
[13] *Ibid.*, p. 42.
[14] *Loc. cit.*
[15] Cita de Helmut Thielicke en *op. cit.*, p. 152.

[16] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribners Sons, 1951), I, p. 45.

[17] James M. Robinson, *Kerygma una historicher Jesus* (Zürich: Zwingli, 1960), p. 14n.

[18] Willi Marxsen, *op. cit.*, p. 113.

[19] *Ibid.*, p. 128.

[20] London: S.C.M., 1964.

[21] *Ibid.*, p. 195.

[22] *Ibid.*, p. 206.

[23] Helmut Thielicke en Leonhard Goppelt, *et al.*, *The Easter Message Today* (London and New York: Thomas Wilson, 1964), p. 83.

[24] Clark H. Pinnock, *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, p. 153.

Capítulo 3
EL CARACTER CENTRAL DE LA RESURRECCION

UN ERUDITO, AL escribir recientemente sobre la resurrección, dice lo siguiente: "El cristianismo —por lo menos el cristianismo del Nuevo Testamento— es, más que nada, una religión de resurrección".[1] Antes de enfrascarnos en el estudio de las evidencias de la resurrección de Jesús y de la naturaleza de ese acontecimiento, debiéramos estar conscientes de la enjundia de tal empresa.

En primer lugar, no cabe duda de que los cuatro evangelios fueron escritos teniendo en perspectiva la resurrección de Jesús. Los evangelistas tenían la seguridad de que Jesús estaba consciente de que su misión le llevaría a la muerte, pero que más allá de la muerte habría resurrección. No estamos tratando ahora de la autenticidad de estas palabras, de si Jesús las pronunció o no. Estamos tratando exclusivamente de la existencia de las mismas y de la fe cristiana primitiva. Son palabras que reflejan no sólo el hecho de que la iglesia primitiva creía que Jesús había resucitado de entre los muertos, sino que creían que Jesús mismo creía que se levantaría de entre los muertos.

Los evangelios nos representan a Jesús como consciente, ya al principio de su ministerio, de que le esperaba una muerte prematura. En un pasaje al principio de Marcos, el pueblo se acerca a Jesús con una pregunta: "¿Por qué los discípulos de Juan y los de los fariseos ayunan, y tus discípulos no ayunan?" Esto lo mencionan también Mateo y Lucas. De esta pregunta se desprende claramente que no todos los discípulos de Juan le habían dejado para hacerse discípulos de Jesús, sino que conservaban una identidad separada. Casi nada sabemos de esta secta de Juan el Bautista, excepto que debía haberse extendido bastante (véase Hch. 19:3). El único ayuno prescrito en el Antiguo Testamento era el del Día de la Expiación (Lv. 16:29). Sin embargo, los fariseos practicaban ayunos adicionales dos veces por semana, los lunes y los jueves. Se atribuía gran mérito a estos ayunos (véase Lucas 18:12) y al parecer los discípulos de Juan imitaban a los fariseos en esta práctica religiosa. De este modo, aun no siendo cosa mandada por la Ley, las personas más devotas y religiosas entre los judíos observaban estos ayunos.

Jesús y sus discípulos ignoraban tal costumbre, y naturalmente surgió la pregunta: "¿Por qué no sois vosotros tan religiosos como los fariseos?" Jesús respondió usando un dicho parabólico: "¿Acaso pueden los que están de bodas ayunar mientras está con ellos el esposo? Entretanto que tienen consigo al esposo, no pueden ayunar" (Mr. 2:19). En el lenguaje simbólico oriental, la boda es un símbolo del día de la salvación (véase Ap. 19:7). Mientras Jesús se halla con sus discípulos, trae consigo los dones y la comunión del Reino de Dios. Suenan los cánticos de boda. El luto no tiene cabida. Es la hora de las festividades nupciales; ¿por qué habrían de ayunar mis discípulos? Sin embargo, ese gozo va a sufrir una extraña interrupción: "Vendrán días cuando el esposo les será quitado, y entonces en aquellos días ayunarán (Mr. 2:20). La raíz del verbo "será quitado" se usa dos veces en

la traducción griega de Isaías 53:8. "Por cárcel y por juicio fue quitado . . . Porque fue cortado de la tierra de los vivientes, y por la rebelión de mi pueblo fue herido". Jesús se refiere al hecho de que ha de sufrir el destino del Siervo de Jehová: una muerte violenta.

En cierta ocasión, Jacobo y Juan se acercaron a Jesús para pedirle puestos de honor en su futuro reino. Jesús respondió: "No sabéis lo que pedís. ¿Podéis beber del vaso que yo bebo, o ser bautizados con el bautismo con que yo soy bautizado?" (Mr. 10:38). El vaso es, desde luego, el amargo vaso del sufrimiento, y el bautismo las abrumadoras experiencias de la agonía y muerte que le esperaban.

La misma idea de muerte abrumadora aparece en uno de los dichos en Lucas 12:50. "De un bautismo tengo que ser bautizado; y ¡cómo me angustio hasta que se cumpla!" Este dicho no sólo indica que Jesús está consciente de que le aguarda la muerte; nos sugiere algo más: que de alguna forma su muerte es la meta de su misión.

La más inequívoca declaración que hallamos en los Sinópticos acerca de esta misión de muerte es la que se encuentra en Marcos 10:45. "Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos". Esto ilustra que las vidas de muchos han sido destituidas, privadas de todo derecho a causa del pecado, y Jesús se declara capaz de redimirlas dando su propia vida.

Una de las más importantes alusiones a su muerte se halla en la institución de la Ultima Cena, que en la iglesia primitiva se convirtió en la Cena del Señor. Marcos relata que mientras estaban comiendo, Jesús tomó pan, lo bendijo y lo partió, y lo dio a ellos diciendo: "Tomad, esto es mi cuerpo". Y tomó una copa y cuando hubo dado gracias les dio, y bebieron de ella todos. Y dijo Jesús: "Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada" (Mr. 14:22-24). Mateo

añade además la frase "para remisión de los pecados" (Mt. 26:28).

Los antecedentes de esta doctrina sobre el pacto, que ciertamente no puede ser otra cosa que un nuevo pacto, se encuentran en el pacto del Sinaí y el pacto de la remisión de pecados. Cuando Moisés recibió la ley de mano de Dios, tomó la sangre de las ofrendas encendidas y las ofrendas de paz y esparció la mitad de ella sobre el altar. Después de leer al pueblo el pacto y de obtener de ellos la promesa de obediencia, tomó la otra mitad de la sangre y la roció sobre el pueblo, diciendo: "He aquí la sangre del pacto que Jehová ha hecho con vosotros sobre todas estas cosas" (Ex. 24:8). Este antiguo pacto tiene relación con un sacrificio, mas no se menciona la remisión de los pecados.

El nuevo pacto en cambio es de manera específica un pacto de perdón. Dios prometió por medio de Jeremías un nuevo pacto en que escribiría su ley en los corazones de su pueblo y establecería una nueva relación de intimidad con ellos y no se acordaría más de su pecado (Jer. 31:34). En el simbolismo de la copa, Jesús corrobora el cumplimiento de este nuevo pacto, cuyo objetivo es el perdón de los pecados. Además, este nuevo pacto sólo puede inaugurarse sobre la base de un sacrificio que no sería ya el sacrificio de becerros o cabras, sino el sacrificio del cuerpo quebrantado y la sangre derramada de Jesús.

Ahora bien, aunque se presenta a Jesús considerando su muerte como la finalidad de su misión, la muerte no es el fin. Una vez que los discípulos se han convencido de que Jesús es el Mesías, aunque no está actuando como Mesías en el sentido que tradicionalmente se entendía, Marcos, seguido por Mateo y Lucas, reseña que "comenzó a enseñarles que le era necesario al Hijo del Hombre padecer mucho, y ser desechado por los ancianos, por los principales sacerdotes y por los escribas, y ser muerto, y resucitar después de tres días" (Mr.

8:31; véase Mt. 16:21 y Lc. 9:22). Era ésta una declaración en extremo escandalosa. Según Daniel y el Apocalipsis judío de Enoch, el Hijo del Hombre era una figura celestial sobrenatural que vendría del cielo con poder y gloria para establecer en la tierra el eterno Reino de Dios. Cuando Jesús habló de la venida del Hijo del Hombre en la gloria de su Padre con los santos ángeles (Mr. 8:38), los discípulos entendieron estas cosas. Pero surgió confusión en dos puntos: el Hijo del Hombre era una figura sobrenatural celestial; Jesús era un hombre entre hombres. ¿Cómo podía este humilde Jesús ser el celestial Hijo del Hombre? Y, además, si Jesús era el Mesías o el Hijo del Hombre, ¿cómo podía ser que padeciera y muriese? La misión del Rey Davídico era *destruir* a sus enemigos con el aliento de su boca; cómo podía ser entregado a muerte? La misión del celestial Hijo del Hombre era venir a la tierra con la gloria del Padre a establecer el dominio de Dios sobre la tierra. ¿Cómo podía ser muerto? Esta predicción tiene que haber sumido a los discípulos en profunda perplejidad. No olvidemos este hecho tan importante. Los judíos no comprendieron que Isaías 53 tuviera algo que ver con el Mesías. Y en realidad, dentro de su contexto, no es una profecía del Mesías, sino de un siervo anónimo de Jehová (Is. 52:13). Por definición, según el Antiguo Testamento, el Mesías —el Rey Davídico— tenía que destruir a sus enemigos. Por definición, el Hijo del Hombre había de reinar en el Reino de Dios. Pero el rechazamiento y la muerte del mismo era cosa inaudita. No es pues de extrañar que Pedro reprendiera a Jesús por sus palabras; mas Jesús afirmó que su destino era morir, morir y resucitar . . . Jesús no explica su resurrección; simplemente la manifiesta.[2]

Esta predicción de su resurrección se repite dos veces. Después de la transfiguración "les mandó que a nadie dijesen lo que habían visto, sino cuando el Hijo del Hombre hubiese resucitado de los muertos" (Mr. 9:9; véase Mt. 17:9). Baste

por el momento señalar que ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura judía hay referencia alguna a que el *Hijo del Hombre* hubiese de resucitar de los muertos. Al parecer, Jesús no explicó nada de lo que esto significaba, pues Marcos añade: "Y guardaron la palabra entre sí, discutiendo qué sería aquello de resucitar de los muertos" (Mr. 9:10). La influencia de este hecho la comentaremos más adelante.

Poco después, Marcos relata que Jesús estaba viajando por Galilea. Jesús no se dedicaba al ministerio público, sino que estaba enseñando a sus discípulos. "El Hijo del Hombre será entregado en manos de hombres, y le matarán; pero después de muerto, resucitará al tercer día" (Mr. 9:31; véase Mt. 17:22-23). Sin embargo, los discípulos no entendieron estas palabras, y temían preguntarle.

Marcos nos relata una nueva predicción de los padecimientos y resurrección de Jesús en el viaje final a Jerusalén. "He aquí subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado a los principales sacerdotes y a los escribas, y le condenarán a muerte, y le entregarán a los gentiles; y le escarnecerán, le azotarán, y escupirán en él, y le matarán; mas al tercer día resucitará" (Mr. 10:33-34). Otra vez nos encontramos sin explicación ni detalles, sino meramente con la afirmación de que resucitaría de los muertos.

Hay una predicción final que se encuentra inmediatamente después de la Ultima Cena. Jesús dijo: "Todos os escandalizaréis de mí esta noche; porque escrito está: Heriré al pastor, y las ovejas serán dispersadas. Pero después que haya resucitado, iré delante de vosotros a Galilea" (Mr. 14:27-28; véase Mt. 26:31-32).

El evangelio de Juan testifica que Jesús estaba convencido de que debía morir y resucitar de nuevo, pero lo hace en términos muy distintos a los Sinópticos. Cuando ciertos griegos se acercaron a Felipe pidiéndole ver a Jesús, éste dijo: "Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo;

pero si muere, lleva mucho fruto" (Jn. 12:24). Aquí en forma de metáfora, Jesús predice su propia muerte, mas después de esta muerte hay un nuevo resurgir a la vida para llevar mucho fruto.

En la parábola del Buen Pastor, Jesús dijo: "Yo soy el buen pastor; el buen pastor su vida da por las ovejas... Yo pongo mi vida, para volverla a tomar. Nadie me la quita, sino que yo de mí mismo la pongo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar" (Jn. 10:11, 18). La forma de la segunda oración gramatical es la de una cláusula subordinada adverbial de propósito. "Yo pongo mi vida para poder, *con objeto de* poder volverla a tomar". Esto indica que la resurrección no es un simple evento que tuvo lugar después de la muerte de Jesús, sino la consumación esencial de su muerte. La resurrección es el propósito de su muerte.

En el cuarto evangelio, Jesús habla varias veces de su muerte llamándola "levantamiento", "glorificación". "Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado" (Jn. 3:14). "Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre, entonces conoceréis que yo soy, y que nada hago por mí mismo, sino que según me enseñó el Padre, así hablo" (Jn. 8:28). "Y yo, si fuere levantado de la tierra, a todos traeré a mí mismo" (Jn. 12:32). Su levantamiento es asimismo su glorificación. "Ha llegado la hora para que el Hijo del Hombre sea glorificado" (Jn. 12:23). "Ahora es glorificado el Hijo del Hombre, y Dios es glorificado en él" (Jn. 13:31). Su muerte no va a ser una mera tragedia humana, sino que será el medio por el que volverá a la gloria de la cual había venido. "Ahora pues, Padre, glorifícame tú al lado tuyo, con aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese" (Jn. 17:5).

En otro dicho tocante al pan de vida se observa un reflejo de sus padecimientos. Jesús afirma que él es el pan de vida que vino del cielo (Jn. 6:33-35), que, como Hijo

del Hombre, da la comida que permanece para vida eterna (Jn. 6:27), que los hombres deben comer la carne y beber la sangre del Hijo del Hombre para experimentar esta vida (Jn. 6:50), y que el pan que él les dará es su carne (Jn. 6:51). "Estos pasajes demuestran de forma concluyente que hay una referencia intencionada a la muerte de Jesús —él dará su carne en la muerte— y dan a entender un significado y un propósito sacrificial".[3]

Una breve reflexión demostrará que los dichos referentes a la muerte y la resurrección en los Sinópticos y en Juan representan dos tradiciones completamente independientes. Mateo y Lucas siguen a Marcos, y citan sus predicciones en cuanto a la muerte de Jesús casi palabra por palabra. Juan reseña, con la misma, claridad, que Jesús previó su muerte. Por cierto que Juan reseña aspectos de la muerte de Jesús que no se encuentran en los Sinópticos. Es la hora de la glorificación de Jesús. Juan reseña las predicciones concernientes tanto a la muerte como a la resurrección, pero en un lenguaje muy distinto. Tenemos, pues, dos testimonios independientes sobre el hecho de que la meta de la misión de Jesús era la muerte y la resurrección.

Hasta aquí hemos examinado las evidencias de los evangelios con un sólo propósito en mente: descubrir la importancia de la resurrección en el pensamiento de la iglesia primitiva. Los evangelios son testimonios de lo que la iglesia primitiva creía acerca de Jesús. Es decir, creía que él estaba consciente de que su misión era morir, mas que después de la muerte había resurrección. La iglesia primitiva creía que Jesús había predicho claramente tanto su muerte como su resurrección. Ahora ha llegado el momento de que nos preguntemos: ¿Refleja la tradición evangélica con exactitud la mente de Jesús? ¿O refleja solamente lo que la iglesia primitiva creía acerca de Jesús?

Vivimos días en que muchos eruditos "de vanguardia"

se han consagrado a un método de estudio del Nuevo Testamento llamado Crítica Formal (*Formgeschichte*). La Crítica Formal es el estudio de lo que era la tradición evangélica cuando sólo era conocida en forma oral. Marcos fue escrito alrededor del año 60 de la era cristiana, Mateo y Lucas posiblemente un poco más tarde. Esto implica que, durante un período de aproximadamente treinta años, las tradiciones concernientes a las palabras y los hechos de Jesús no estuvieron escritas, sino que fueron transmitidas de boca en boca, y preservadas en forma oral. Este es un hecho confirmado. De ello se desprende que el estudio de la tradición oral es un método lícito.[4] Sin embargo, los críticos formales extremistas sostienen que la iglesia primitiva transformó radicalmente la tradición oral, poniendo en boca de Jesús, por reverencia hacia él, muchas palabras que él nunca pronunció. Según esto, los evangelios son un testimonio de la fe de la Iglesia, no del Jesús histórico. Así vemos que muchos críticos formales insisten en que las predicciones de Jesús en cuanto a su muerte y resurrección son reflejos de la fe cristiana y no testimonios históricos exactos.

El adoptar semejante posición plantea el problema de explicar cómo surgieron estos dichos reseñados en el testimonio. No se trata simplemente de que Jesús predijera su muerte y resurrección; se trata de que tiene que morir y resucitar como *Hijo del Hombre*. Esto es cierto tanto en los Sinópticos como en Juan. En un capítulo subsiguiente trataremos de los antecedentes del Hijo del Hombre. El Hijo del Hombre era un ser celestial y sobrenatural que llega a Dios para recibir el Reino de Dios, y a continuación reina por siempre jamás en ese Reino sobre todas las naciones de la tierra. *El Hijo del Hombre no es una figura paciente y moribunda;* es una gloriosa figura celestial cuyo destino no es morir, sino reinar. Además, la iglesia primitiva nunca usó los términos "Hijo del Hombre" para designar a Jesús. Es un término que

no se halla nunca en Pablo ni en las demás epístolas del Nuevo Testamento. En Apocalipsis 1:13 se emplea para referirlo al Cristo glorificado, y en Hechos 7:56 se refiere al Jesús celestial que recibe el alma del mártir Esteban. Asimismo descubrimos que "Hijo del Hombre" es un término que no usan los hombres para designar a Jesús en su ministerio terrenal. *Se trata de un término que sólo Jesús emplea para designarse a sí mismo;* y la idea de que es precisamente como Hijo del Hombre que ha de padecer y morir y resucitar es tan nueva que *sólo puede haberse originado en la mente de Jesús.* El que esto escribe piensa que, completamente aparte de toda consideración dogmática acerca de la deidad de Cristo, pisamos un sólido terreno crítico sosteniendo que, en este punto, los evangelios reflejan exactamente la mente de Jesús. Su muerte y resurrección fueron de suprema importancia tanto para la iglesia primitiva como para el propio Jesús.

Al llegar aquí surge una dificultad. Si Jesús predijo su propia resurrección, ¿no serían estas predicciones suficientes para explicar el origen de la fe en la resurrección? Si Jesús había tratado de preparar a sus discípulos para su muerte violenta, ¿no habremos de imaginárnoslos recordando también que había predicho su resurrección? ¿No crearían estas predicciones en ellos la esperanza de la resurrección, de modo que las apariciones del resucitado serían el resultado de una fe previa en la resurrección?

Muy al contrario; los evangelios nos presenta a los discípulos como no estando preparados para la muerte de Jesús, y como abrumados por ella. Marcos (14:50), seguido por Mateo (26:56), nos relata que cuando Jesús fue prendido por los soldados, todos los discípulos le abandonaron y huyeron. Pedro, presa del temor, niega haber sido discípulo de Jesús (Mr. 14:66-72). En los Evangelios Sinópticos, los únicos amigos de Jesús presentes junto a él en sus últimos momentos fueron unas cuantas mujeres (Mr. 15:40-41); los discípulos

abandonan por completo la escena, según comprobamos repasando los nombres. Sólo Lucas testifica (23:49) que los amigos de Jesús estaban lejos, observando la crucifixión. Lucas se refiere probablemente a los discípulos. Juan es el único (19:26) que menciona que "el discípulo a quien él amaba" estaba cerca de la cruz con su madre.

El domingo de Pascua, nos informa Juan, los discípulos estaban reunidos a puerta cerrada "por miedo de los judíos" (Jn. 20:19). Lucas cuenta el desaliento que sentían los discípulos en el camino de Emaús: "Pero nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel" (Lc. 24:21). Esta esperanza ya pertenecía al pasado: nosotros *habíamos* esperado (este es el sentido en el texto griego). Jesús había muerto; y con él murieron sus esperanzas.

Los evangelios nos presentan a los discípulos como sin la menor preparación para la muerte de Jesús. Para ellos fue un acontecimiento inesperado, y les dejó en estado de conmoción emocional. ¿Quizá este hecho contradice el testimonio de los evangelios de que Jesús en varias ocasiones había aludido a su muerte, y por lo menos en tres ocasiones había predicho específicamente su rechazamiento, muerte y subsiguiente resurrección?

Esta aparente contradicción en los datos evangélicos puede resolverse si nos colocamos en la situación histórica real de los discípulos. Más adelante examinaremos la perspectiva que el Antiguo Testamento nos ofrece de la figura del Mesías, y las esperanzas contemporáneas de los judíos. *En parte alguna hallamos la expectación de un Mesías cuyo destino es padecer y morir.* De hecho, el sufrimiento y la muerte parecían ser una absoluta contradicción de las esperanzas mesiánicas del Antiguo Testamento. El Mesías tenía que ser, o bien un rey davídico divinamente dotado, o un celestial Hijo del Hombre; tanto en uno como en otro caso, su destino era *reinar en el Reino de Dios.*

En este aspecto, la Entrada Triunfal tiene un significado importante. Jesús entró en Jerusalén en cumplimiento deliberado de la profecía de Zacarías 9:9, que implicaba una afirmación de derecho mesiánico, aunque no coincidía con la expectación admitida como válida. La forma de su entrada reveló su dignidad mesiánica a los que podían y estaban predispuestos a entender, pero la ocultó a los ojos de los demás. El pueblo reconoció la afirmación mesiánica y dio voces: "¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! ¡Bendito el reino de nuestro padre David que viene!" (Mr. 11:9-10). Sin embargo, en el relato de Marcos el pueblo no le aclama como Mesías; mas Mateo entiende que esto era lo que querían expresar. Mateo dice que el pueblo aclamó al "Hijo de David" (Mt. 21:9), que es un término sinónimo de Mesías. Sin embargo, ni los sacerdotes ni Pilato, el gobernador romano, toman medida alguna para reprimir un movimiento mesiánico. La situación ha sido descrita con toda precisión por nuestro mejor comentarista contemporáneo de Marcos, Vincent Taylor:

> Hay una atmósfera cargada de peligrosas tensiones, mas la tensión se interrumpe y se diluye... Jesús debe de haber observado la creciente tensión mesiánica entre Sus discípulos y debe de haberse dado cuenta de que Sus enseñanzas tocantes al mesías sufriente no habían sido entendidas... Mediante previos preparativos envía a dos discípulos en busca del pollino, con el propósito de cumplir la profecía de Zacarías. No pudiendo negar que El es el mesías prometido, procura mostrar a sus discípulos y a la multitud qué clase de mesías es: no un hombre de guerra, sino humilde y cabalgando sobre un pollino. La multitud está perpleja, pero entiende lo suficiente para ver que no es el mesías de sus esperanzas. Por esta razón se volvieron en contra de El.[5]

También es éste el motivo de que sus discípulos le abandonaron cuando fue apresado. Sus mentes estaban tan completamente saturadas por la idea de un Mesías victorioso cuya misión sería someter a sus enemigos, que cuando le vieron quebrantado y sangrando bajo los azotes, prisionero impotente en manos de Pilato, y conducido al monte, clavado en una cruz para morir como un delincuente común, todas sus esperanzas mesiánicas en cuanto a Jesús quedaron hechas añicos. En buena psicología, es un hecho que sólo oímos lo que estamos esperando oír. Las predicciones de Jesús en lo tocante a sus padecimientos y muerte fueron recibidas por oídos sordos. Los discípulos, a pesar de las advertencias de Jesús, no estaban preparados para estas cosas, ni tampoco para la resurrección. Estamos, pues, pisando terreno firme cuando llegamos a la conclusión de que los evangelios son exactos al presentar a Jesús previendo su propia muerte y resurrección, aunque sus predicciones no llegaron ni mucho menos a preparar a los discípulos para los hechos que en efecto tuvieron lugar. Esta conclusión preliminar se verá confirmada cuando efectuemos un estudio detallado de las esperanzas mesiánicas contemporáneas de los judíos.

Queda, pues, aclarado, que la iglesia primitiva, según nos la presentan nuestros evangelios, creía que Jesús tenía la visión de su propio ministerio culminado por su muerte y su resurrección; y hay buenas razones para llegar a la conclusión de que los evangelios presentan exactamente lo que había en la mente del propio Jesús. No obstante, el hecho de que Jesús por una parte previó y por otra predijo su resurrección *no explica suficientemente la fe en la resurrección que hallamos en la iglesia primitiva.* Los discípulos no habían entendido a Jesús. Estaban absolutamente descorazonados y confusos a causa de su muerte, y no esperaban su resurrección. Tenía que ocurrir algo para crear en ellos esa fe: la de que Jesús vivía.

Si abrimos el libro de los Hechos y repasamos lo que nos cuenta sobre la iglesia primitiva, descubrimos que el mensaje central de los primeros cristianos era la resurrección de Cristo. El libro de Hechos reseña varios sermones en sus primeros capítulos, pero muchos críticos han sostenido que Hechos no es un documento fidedigno históricamente hablando. Puede usarse como fuente de información sobre la fe cristiana tal como era cuando fue escrito, hacia el fin del siglo primero. Por otra parte, eruditos igualmente competentes hallan razones críticas para aceptar la fidelidad histórica esencial de Hechos,[6] y nosotros seguimos esta línea.

El día de Pentecostés, Pedro predicó el primer sermón cristiano, explicando lo que significaba la experiencia pentecostal. Su mensaje es sencillo. Los judíos han crucificado a Jesús. Dios le ha levantado de entre los muertos y le ha exaltado hasta los cielos, sentándole a la misma diestra de Dios. El Señor resucitado y exaltado ha dado a su pueblo el Espíritu Santo (Hch. 4:14-36). *Todo depende y está apoyado en el hecho de la resurrección de Jesús.* Pedro alude a la vida de Jesús, pero sólo indirectamente; era un hombre "aprobado por Dios entre vosotros con las maravillas, prodigios y señales que Dios hizo entre vosotros por medio de él" (Hch. 2:22). No hace referencia alguna a la enseñanza de Jesús sobre la venida del Reino de Dios. El mensaje central de Pedro es que por haber levantado Dios a Jesús de los muertos y haberlo exaltado a su diestra, le ha "hecho Señor y Cristo [a este Jesús a quien vosotros crucificasteis]" (Hch. 2:36). "Cristo" es el equivalente griego de Mesías: rey mesiánico. Pedro no trata de decir que Jesús *se convirtió* en Mesías con motivo de su resurrección-exaltación, pues fue precisamente como Mesías que padeció (Hch. 3:18). No obstante, en virtud de su resurrección-ascensión, ha entrado en una nueva etapa de su reinado mesiánico. Ha empezado a reinar como rey mesiánico.

En su segundo sermón tras la curación del cojo en la Puerta Hermosa, encontramos que el mensaje central es el mismo tema de la muerte-resurrección-ascensión: "Dios le ha resucitado de los muertos. Nosotros somos testigos" (Hch. 3:15).

La primera vez que los cristianos primitivos encontraron oposición fue por parte de los Saduceos, por "anunciar en Jesús la resurrección de entre los muertos' (Hch. 4:2). Sabemos, tanto por el Nuevo Testamento (Hch. 23:8) como por documentos extrabíblicos que los saduceos no creían en ninguna clase de resurrección, mientras que los fariseos creían realmente en una resurrección del último día. Los saduceos toleraban a los fariseos y no les molestaban por su fe en la resurrección. ¿Por qué pues habían de estar resentidos de la enseñanza de los cristianos? Porque los cristianos anunciaban "en Jesús" la resurrección de los muertos. Esto hacía que la resurrección se saliera de la esfera de la especulación teológica y la convertía en un hecho establecido históricamente. Los saduceos podían argumentar con los fariseos sobre si habría una resurrección escatológica; pero si los cristianos estaban en lo cierto, no había debate posible frente a los hechos de la historia; quedaba demostrado que los saduceos estaban equivocados.

Por el momento, el punto que importa explicar es que la resurrección de Jesús fue la proclamación central del mensaje de la iglesia primitiva.

Todo esto se ve apoyado por la elección de Matías como apóstol para que ocupase el puesto de Judas. El requisito necesario para ocupar este cargo era haber sido compañero de Jesús y sus discípulos, y el ministerio primordial de los doce era "ser... testigo de su resurrección" (Hch. 1:22). Queda bien claro que ni la vida de Jesús, ni sus enseñanzas, ni siquiera su muerte sacrificial, fueron el punto en que se hizo hincapié al principio del testimonio cristiano; el punto

en que recayó el énfasis fue la resurrección de Cristo.

El hecho de que la resurrección continuó siendo el punto central de la proclamación de los cristianos se comprueba por las reseñas de sermones posteriores. Cuando el evangelio fue llevado a los gentiles por vez primera, Pedro hizo a Cornelio una brevísima declaración tocante a la vida y la muerte de Jesús. Luego afirmó: "A éste levantó Dios al tercer día, e hizo que se manifestase; no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había ordenado de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de los muertos". (Hch. 10:40-41). Pedro dio testimonio, no sólo de la resurrección, sino de la reanudación de su propia experiencia de comunión con el Señor resucitado.

Es obvio que Lucas no nos da testimonio de todos los sermones predicados en los primeros años de la iglesia, sino que más bien nos ofrece muestras de la predicación como ilustraciones del ministerio de la iglesia durante su expansión. Nos da un resumen de uno de los primeros sermones de Pablo en su primer viaje misionero al mundo gentil en Antioquía de Pisidia. En primer lugar, Pablo evoca algunos de los puntos álgidos de la historia de la redención, desde Exodo hasta Jesús. Detalla el rechazamiento de Jesús por parte de los jerarcas judíos, y pasa luego a la crucifixión de Jesús. Nada dice acerca del poder salvador de la muerte de Jesús, sino que menciona simplemente el hecho de su ejecución. Luego detalla la resurrección, presentándola como cumplimiento profético del Salmo 2: "Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy". Cuando Pablo proclama la salvación (Hch. 13:26) y el perdón de pecados (Hch. 13:38) parece basarse totalmente en la resurrección de Jesús de entre los muertos.

El carácter central de la resurrección se ilustra asimismo en el sermón de Pablo en el Areópago de Atenas. Allí tuvo un encuentro con ciertos filósofos epicúreos y estoicos (Hch. 17:18). La principal aspiración de los epicúreos era liberar

la vida de todo temor, especialmente el temor de la muerte. Reconocían la existencia de los dioses, pero tenían la convicción de que tales dioses no tenían interés alguno por los asuntos de los hombres. Tenían una teoría atómica en cuanto a la composición de la materia, teoría que incluía el alma humana. El alma se disuelve, en la muerte, en los átomos que la componen, y no tiene existencia futura que temer o desear.

Los estoicos eran monistas y materialistas, y creían que la deidad era un vapor ígneo, fino, invisible, que penetraba todas las cosas. Al morir, el alma era reabsorbida por el alma cósmica, la divina e ígnea esencia, de la cual las almas individuales eran simples chispas. Ni los epicúreos ni los estoicos, por consiguiente, creían en la inmortalidad personal, a diferencia de los filósofos platónicos.

No obstante, el clímax del sermón de Pablo fue Jesús y la resurrección (Hch. 7:18). Proclamó un día de juicio prometido por Dios y corroborado al levantar a Jesús de los muertos (Hch. 17:31). Algunos piensan que Pablo fracasó en Atenas porque no predicó la cruz (1 Co. 2:2); se dice que fue transigente en su mensaje al tratar de ser filósofo entre los filósofos. Empero no es cierto. No podía haber presentado un mensaje más antitético de las creencias atenienses que la proclamación de la resurrección de Jesús. Era ésta una idea totalmente extraña al pensamiento, tanto de epicúreos como de estoicos; y sin embargo, Pablo les proclama como verdad lo que para ellos era un imposible. El evangelio entero se halla concentrado en la proclamación de la resurrección de Jesús.

Es bien conocido en el estudio de la Biblia que Pablo, en la correspondencia que nos ha dejado, dice poca cosa sobre la vida y enseñanzas de Jesús. El conjunto del mensaje paulino es una explicación del significado de la muerte y resurrección-exaltación de Jesús. Para Pablo, Jesús no es ante todo un maestro humano de sabiduría o un predicador de

verdades divinas; es el Hijo de Dios hecho carne, que murió una muerte expiatoria, fue levantado por el poder de Dios de entre los muertos y exaltado para ser Señor sobre todos (Fil. 2:5-11). El carácter primordial de la resurrección de Jesús queda claramente confirmado en la introducción a la Epístola a los Romanos. Jesús era "del linaje de David según la carne, declarado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos" (Ro. 1:3-4). "Según la carne" es una expresión común griega que significa "a nivel humano". La palabra traducida *declarado* Hijo de Dios significa "designado". Lo que Pablo quiere decir no es que Jesús *llegara a ser* Hijo de Dios por la resurrección en un sentido de adopción, sino que, el que durante su ministerio terrenal fue Hijo de Dios en flaqueza y poder, se convirtió por la resurrección en el Hijo de Dios *en poder.*[7] "Porque Cristo para esto murió y resucitó, y volvió a vivir, para ser Señor así de los muertos como de los que viven" (Ro. 14:9). La resurrección es una confirmación de la filiación divina de Jesús; significa la entrada a su supremo ministerio como Señor. El mensaje entero de Pablo se apoya sobre el carácter factual de la resurrección de Cristo.

Para el autor de Hebreos, lo importante es la exaltación de cristo, la cual depende de su resurrección. "Habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas" (He. 1:3). Cristo es el Sumo Sacerdote viviente que continúa su ministerio de intercesión en el templo celestial (He. 7:25). El mensaje todo de Hebreos depende de la realidad de la resurrección de Cristo.

La misma verdad es aplicable al libro de Apocalipsis. Jesús es el que estuvo muerto mas vive por los siglos de los siglos, quien tiene las llaves de la muerte y del Hades (Ap. 1:18). El retrato de Jesús en Ap. 1:12-16 es el del Señor viviente, exaltado y glorificado, retrato que no es otra cosa

que producto de la imaginación a menos que Cristo haya realmente resucitado de entre los muertos.

Este estudio ha dejado claro que la resurrección de Jesús no es un asunto incidental o periférico. No se trata meramente de la integridad y de la fiabilidad histórica de unas cuantas narraciones que testifican de la resurrección. Todo el Nuevo Testamente fue escrito desde el punto de vista de la resurrección. Sin lugar a dudas, podemos llamar a la resurrección la premisa más importante de la fe cristiana primitiva.

Los primeros cristianos creían que Jesús previó tanto su muerte como su resurrección. Los evangelios fueron escritos, no para registrar las palabras y los hechos de un gran maestro, sino porque sus autores creían que el Jesús a quien habían conocido no pudo ser vencido por la muerte, sino que vivía aún. Creían que la verdadera misión de Jesús sólo podía comprenderse desde la perspectiva de la fe en la resurrección. Según Hechos, la resurrección fue el mensaje básico de los primeros cristianos. Es la presuposición fundamental de las epístolas del Nuevo Testamento. La resurrección es la piedra angular de todo el Nuevo Testamento.

Si esta fe no descansa apoyada en hechos, el mensaje de todo el Nuevo Testamento se apoya en una falacia.

NOTAS

[1] C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament* (Naperville: Allenson,1920), p. 1.

[2] V. Taylor, *The Gospel according to Mark* (London: Macmillan, 1952), p. 295.

[3] C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (London: S.P.C.K., 1955), p. 246.

[4] Véase G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism* (London and Grand Rapids: Hodder and Stoughton, and Eredmans, 1967), cap. VI.

[5] V. Taylor, *op. cit.*, p. 452.

[6] Véase F. F. Bruce, *The Speeches in Acts* (London: Inter-Varsity, 1943); H. N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles* (London: Tyndale, 1961); I. H. Marshall, "The Resurrection in the Acts of the Apostles", *Apostolic History and the Gospel*, ed. por W. W. Gasque y R. P. Martin (London: Paternoster, 1970), pp. 92-107.

[7] Véase F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 72.

Capítulo 4
LA RESURRECCION EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

HEMOS DE ESTUDIAR ahora la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la resurrección para descubrir si arroja alguna luz sobre la fe en la resurrección de Jesús. ¿Está el Antiguo Testamento tan repleto de la esperanza de la resurrección que los discípulos aplicaron esta idea a Jesús tan pronto como creyeron que era el Mesías?

Para entender la esperanza del Antiguo Testamento, es preciso ante todo que comprendamos el concepto del Antiguo Testamento en cuanto al hombre. Este concepto es completamente antagónico al concepto que del hombre tenían los griegos. Uno de los conceptos del hombre más influyentes entre los griegos es el que emana del pensamiento platónico, que ha tenido también gran influencia en la teología cristiana. Es el concepto que dice que el hombre es un ser dual, compuesto de cuerpo y alma. El alma pertenece al mundo real, permanente, relativo al *nóumen;* el cuerpo pertenece al mundo visible, transitorio, temporal, relacionado con los fenómenos.[1] El cuerpo no es considerado *ipso facto* como maligno,

como ocurrió más tarde en el pensamiento gnóstico, pero es un estorbo para el cultivo del espíritu y el alma. El sabio es aquel que aprende a disciplinar su cuerpo de modo que esté controlado y no obstaculice el cultivo del alma. Dentro de esta perspectiva, el alma es inmortal, y "salvación" significa la huida del alma en la muerte para escapar de la carga del mundo fenomenológico y hallar plenitud en el mundo de la realidad eterna.

Hay un versículo de Pablo que, sacado de su contexto, puede interpretarse siguiendo la misma línea. "No mirando nosotros las cosas que se ven, sino las que no se ven; pues las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas". (2 Co. 4:18). Esto en efecto suena a dualismo platónico; mas en el contexto del pensamiento paulino las "cosas que no se ven", eternas, son el mundo de Dios, que en su momento irrumpirá en este mundo y lo transformará.[2] Lo cual incluye la resurrección del cuerpo. Pablo jamás concibe la salvación del alma aparte del cuerpo. Salvación significa redención del cuerpo y también de todo el orden creado (Ro. 8:21-23).

La posición de Pablo está basada en la perspectiva del Antiguo Testamento tocante al hombre, según la cual el "alma" (*nephesh*) del hombre es su vitalidad, su vida, y nunca una "parte" separada del hombre. "Espíritu" es ante todo el espíritu (*ruach*) de Dios, su aliento, su poder (Is. 31:3; 40:7) que creó y sustenta todas las cosas vivientes (Sal. 33:6; 104:29-30). El espíritu de Dios crea el espíritu humano (Zac. 12:1), pero ni el alma ni el espíritu del hombre se consideran como una parte inmortal del hombre que sobrevive a la muerte. La muerte del hombre sobreviene cuando se le quita el espíritu, el aliento (Sal. 104:29; Ec. 12:7). En algunos pasajes se dice que el alma (*nephesh*) parte hacia el Seol (Sal. 16:10, "Porque no dejarás mi alma en el Seol"; véase Sal. 30:3; 94:17). En estas referencias, *nephesh* es prác-

ticamente sinónimo del pronombre personal; no hay la menor idea de un alma inmortal que exista después de la muerte. Resumiendo, el concepto que el Antiguo Testamento tiene del hombre es el de un cuerpo dotado de alma (animado) más que un alma dotada de cuerpo (encarnada).[3] "Vida" en el Antiguo Testamento es existencia corporal en este mundo en comunión con el Dios viviente (Dt. 30:15-20). Muerte significa el fin de la *vida* mas no la cesación de la *existencia.* Los muertos existen en el Seol como "sombras" (Pr. 9:18; Is. 14:9; 26:19). Una "sombra" no es el alma o el espíritu del hombre; es el hombre mismo, o más bien la pálida réplica de un hombre. Es el hombre despojado de su vitalidad y energía, una sombra de su yo terrenal. Lo aborrecible del Seol es que en la muerte, el hombre está privado de comunión con Dios (Sal. 6:5; 88:10-12; 115:17).

Sin embargo, ésta no es la última palabra. Crecía la convicción de que si el pueblo de Dios había realmente gozado de comunión con Dios, ni la muerte podía quebrar esa relación. Dios es tanto el Señor de la tierra como del Seol. "¿A dónde me iré de tu Espíritu? ¿Y a dónde huiré de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tu; y si en el Seol hiciere mi estrado, he aquí, allí tú estás" (Sal. 139:8).

Debido a esta convicción, varios de los Salmos expresan la convicción de que hay bendición después de la muerte y no la tenebrosidad del mundo inferior. Hay un pasaje importante al respecto en el Salmo 16:9-11:

Se alegró por tanto mi corazón, y se gozó mi alma;
  mi carne también reposará confiadamente;
Porque no dejarás mi alma en el Seol,
  ni permitirás que tu santo vea corrupción.
Me mostrarás la senda de la vida;
  en tu presencia hay plenitud de gozo;
Delicias a tu diestra para siempre.

Algunos intérpretes entienden que ésto significa sólo que Dios preservará a su santo de morir. Sin embargo, no hay indicación de peligro o de enfermedad en el contexto. "Está abrigando la esperanza de que en esta vida y más allá de ella puede todavía hallar en Dios su porción, siendo así librado del Seol".[4] "El Salmo 16 trata en realidad de la cuestión de la comunión con el Dios Viviente; el escritor no prevé que tal comunión vaya a tener un fin; no comprende cómo la persistencia de esta comunión va a ser posible, mas esto no turba su espíritu, porque es cosa que depende de Dios".[5] Lo que es importante observar es que la supervivencia después de la muerte no es una característica inherente en el hombre; está por completo en manos de Dios.

En Salmo 49:15 hallamos otro pasaje importante:

> Pero Dios redimirá mi vida del poder del Seol,
> porque él me tomará consigo.

Un reciente comentador cree que este pasaje significa que el autor espera experimentar una asunción similar a la de Enoc y Elías.[6] Sin embargo, parece más probable que deba entenderse como expresión de una convicción similar a la del Sal. 16.

En la misma muerte se manifiesta la diferencia entre el hombre que sirve a Dios y el que lo escarnece. El salmista está seguro de que su Dios no permitirá que sufra la misma suerte que los impíos; por fe, afirma que Dios estará con él, que la mano del Seol es impotente contra la presencia de Jehová en aquellos que son Suyos.[7]

En Sal. 73:24 se expresa probablemente el mismo pensamiento:

> Me has guiado según tu consejo,
> y después me recibirás en gloria.

El texto presenta alguna dificultad, pero la conclusión que Rowley saca parece válida: el salmista "declara ante todo que está gozando de la comunión con Dios aquí y ahora, y que si Dios ha de recibirle, será para futura comunión . . . Tanto antes de la muerte como después de ella tiene un tesoro asegurado en la comunión con Dios".[8]

Pasajes como éstos nos ofrecen tan sólo vislumbres de la esperanza en una existencia bienaventurada después de la muerte. Conviene observar que la esperanza está basada en la confianza en que Dios tiene poder sobre la muerte, y no en una creencia de que en el hombre hay algo inmortal. Los salmistas no ponderan cuál sea la *parte* del hombre que sobrevive a la muerte, si su alma o su espíritu; ni tampoco hallamos que reflexionen sobre la naturaleza de la vida futura. Se nota simplemente la confianza de que ni la muerte puede destruir la realidad de la comunión con el Dios viviente. Esto es muy distinto de la creencia griega en la inmortalidad. "Los salmistas . . . no pueden concebir que esta comunión (con Dios) pueda jamás ser interrumpida, ni siquiera por la muerte".[9]

También la esperanza de la resurrección corporal apareció gradualmente en el Antiguo Testamento. El hecho de que los hebreos creían que la muerte no ha de ser necesariamente el fin de la existencia humana queda demostrado por la traslación corporal de Enoc y Elías. Además, tenemos relatos de resurrecciones obradas por Elías y Eliseo (1 R. 17: 17-24; 2 R. 4:31-37; 13:21). Se trata, sin embargo, de casos excepcionales y no nos permiten llegar a conclusiones sobre la resurrección en general.

En los profetas encontramos varios indicios claros de la esperanza de la resurrección. El primero está en Os. 6: 1-2:

Venid y volvamos a Jehová;
porque él arrebató, y nos curará;

hirió, y nos vendará.
Nos dará vida después de dos días;
en el tercer día nos resucitará,
y viviremos delante de él.

Algunos eruditos ven aquí una referencia a la resurrección individual, pero el pasaje se refiere más probablemente a la restauración nacional. Dios ha castigado a Israel por su apostasía. Aquí se expresa un ruego para volver a Jehová y recibir sanidad; y si Israel vuelve, en muy breve tiempo Dios restaurará la nación a su privilegiada posición como pueblo suyo.

La misma idea la hallamos en Ezequiel 37, donde Ezequiel tiene la visión de un valle de huesos secos que se juntaron y se cubrieron de carne. Esto alude claramente a la resurrección de la nación (Ez. 37:1-13), y no a las resurrecciones individuales. Sin embargo, el hecho mismo de que la visión permite contemplar la restauración de huesos muertos que vuelven a la vida sugiere que la *idea* de la resurrección corporal era ya familiar. "No cabe duda de que el simbolismo que [Ezequiel] emplea planteaba entre los judíos la cuestión de la renovación de la vida para los difuntos".[10]

La primera referencia indubitable tocante a la resurrección se encuentra en Is. 25-26. En Is. 25:8 leemos: "Destruirá la muerte para siempre; y enjugará el Señor toda lágrima de todos los rostros". Este versículo aparece en un contexto escatológico del establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra y del recogimiento de su pueblo para gozar de las bendiciones de su dominio. Nos ilustra una situación completamente nueva en la que ya no hay muerte. No es todavía una promesa de resurrección, sino solamente de abolición de la muerte.

En Isaías 26:19, sin embargo, se nos expresa ya la confianza en la resurrección:

Tus muertos vivirán; sus cadáveres resucitarán.
¡Despertad y cantad, moradores del polvo!

Esto no perece aludir a una resurrección general, sino sólo del pueblo de Dios.[11]

En Daniel 12:2 se afirma claramente una resurrección tanto de justos como de impíos: "Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua". Esto puede ser una referencia a una resurrección "general",[12] es decir, una resurrección de *todos* los hombres. Por otra parte, el texto afirma la resurrección de *muchos,* no todos, y la resurrección puede limitarse a los israelitas.[13] Los justos son resucitados para "vida eterna". Esta es la primera ocasión en que tal frase aparece en la Biblia. El hebreo dice "para vida de los siglos", es decir, una vida que se extiende hacia el futuro indefinidamente. En tiempos del Nuevo Testamento, la frase griega equivalente significaba "la vida del Siglo Venidero" (véase Mr. 10:30). En Daniel se refiere claramente a una resurrección escatológica del cuerpo. Rowley opina que "el significado es vida física en este mundo, junto a los que no habrán pasado por la muerte".[14] Todo depende de cómo uno interprete la palabra "físico". No puede designar un cuerpo exactamente como el cuerpo físico de nuestra era, ya que este cuerpo está sujeto a la muerte, mientras que el cuerpo de la resurrección trasciende tal limitación.

Hemos ya completado nuestro examen de la idea de la vida futura y de la resurrección en el Antiguo Testamento. Hemos hallado que el Antiguo Testamento no considera al alma del hombre como una parte inmortal del mismo. Por otro lado, la muerte no pone fin a la existencia; los muertos existen en la oscura región del Seol. Gradualmente crece la convicción de que ni la muerte puede separar al pueblo de Dios del disfrute de la comunión con Dios, y esto conduce finalmente a la fe en la destrucción escatológica de la muerte

y la resurrección del cuerpo. Todo esto fue resultado lógico de la perspectiva del Antiguo Testamento en cuanto al hombre, para quien la existencia corporal es esencial para que la vida tenga pleno sentido. El concepto del hombre como cuerpo-alma, y la fe en un Dios soberano cuyo poder y cuyas promesas no podían ser quebrantados por la muerte, condujeron a la fe en la resurrección escatológica del cuerpo.

Esta fe, sin embargo, *es* escatológica. Se trata de resurrección en el último día. No sirve como instrumento para explicar por qué surgió la fe en la resurrección de Jesús. Debemos, pues, avanzar un paso más en nuestra investigación. ¿Cuál era la fe en la resurrección en tiempo de Jesús? Además, hemos de preguntar, ¿cuál era la esperanza del Antiguo Testamento en lo referente a la venida del Mesías? ¿Predice el Antiguo Testamento los padecimientos, la muerte y la resurrección del Mesías? ¿No podemos considerar como causa de la fe en la resurrección las promesas del Antiguo Testamento?

Esta cuestion tiene particular interés debido a que el Nuevo Testamento parece decirnos que todo lo que le ocurrió a Jesús estaba claramente anunciado en los profetas. Jesús dijo a los dos hombres en el camino a Emaús:

> ¡Oh insensatos, y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían (Lc. 24:25-27).

Asimismo, Pablo escribe "Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras, . . . fue sepultado, . . . resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras" (1 Co. 15: 3-4). Más adelante nos ocuparemos de este problema.

La cuestión que vamos a tratar de inmediato va a ser la siguiente: ¿Cómo se desarrolló la idea o concepto de la resurrección en tiempos posteriores al Antiguo Testamento? ¿Cuáles eran las ideas prevalecientes en el judaísmo contemporáneo de Jesús? Es posible que el judaísmo desarrollara conceptos sobre la resurrección que nos ayudarían a explicar el origen de la fe en la resurrección de Jesús.

NOTAS

[1] Este punto de vista se detalla en el libro del presente autor *The Pattern of New Testament Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), cap. 1.

[2] Para el estudio de este problema, véase *ibid.*, p. 99.

[3] Véase N. W. Porteus en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, K-Q, p. 243.

[4] H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (London: S.C.M., 1956), p. 174.

[5] R. Martin-Achard, *From Death to Life* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960), p. 153.

[6] M. J. Dahood, *Psalms I* (Garden City: Doubleday, 1966), p. 301.

[7] Martin-Achard, *op. cit.*, p. 157. Véase también H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 171, "Mientras que el justo puede padecer aquí, ... después tendrá felicidad y deleite, pues Dios lo tomará a sí".

[8] H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 173.

[9] Martin-Achard, *op. cit.*, p. 180.

[10] *Ibid.*, p. 102.

[11] G. von Rad, *op. cit.*, I, p. 407.

[12] *Loc. cit.*

[13] J. A. Montgomery, *The Book of Daniel* (New York: Scribners, 1927), p. 471.

[14] H. H. Rowley, *op. cit.*, p. 168.

Capítulo 5
LA RESURRECCION EN EL JUDAISMO

DISPONEMOS CIERTAMENTE de una buena cantidad de literatura de la época neotestamentaria que refleja las ideas contemporáneas de los judíos sobre muchos puntos, incluido el destino de los muertos, la resurrección, y la misión encomendada al Mesías. Esta literatura podríamos dividirla en tres grupos diferentes. Primeramente, la literatura judía intertestamentaria, comúnmente llamada los Apócrifos o *Pseudoepígrafa.*[1] "Apócrifos" significa "cosas ocultas", y es difícil entender cómo llegó a usarse este término para designar una colección de libros. Los libros apócrifos son los que contiene la Biblia católico-romana pero que las iglesias protestantes no reconocen como canónicos. *Pseudoepígrafa* significa "escritos falsos" en el sentido de que un libro dado se atribuye a alguien que resulta obvio no lo escribió, por ejemplo Enoc, Baruc, Moisés, etc. Estas son, sin embargo, designaciones artificiales originadas a través de accidentes históricos. Sería más exacto describir a todos estos libros como apócrifos o intertestamentarios. Los distintos libros de la colección fueron

producidos por diversos grupos dentro del judaísmo y reflejan grandes diferencias de perspectiva.

Hay un segundo grupo de libros, llamado los escritos de Qumran, fruto de una secta separatista de los primeros dos siglos antes de Jesucristo. Los más importantes de este grupo son el Manual de Disciplina, el Documento de Damasco, los Himnos, el Pergamino de la Guerra y los comentarios sobre ciertos libros del Antiguo Testamento. Los escritos de Qumran reflejan una ideología distinta de la que se halla en los demás escritos judíos intertestamentarios.

La tercera fuente de ideas intertestamentarias la encontramos en los escritos talmúdicos, que representan el pensamiento de los escribas farisaicos y cuyas enseñanzas constituyeron el cauce principal del pensamiento judío después de la caída de Jerusalén. Estos escritos conviene usarlos con precaución, ya que fueron compilados mucho después de la época del Nuevo Testamento. No obstante, son la encarnación de las "tradiciones de los ancianos" (Mr. 7:3) que eran preservadas en forma oral en los días de Jesús, y reflejan un elemento importante del pensamiento judío. Josefo, el gran historiador judío que escribió en el primer siglo de nuestra era, dice que los fariseos enseñan "que toda alma es imperecedera, pero que sólo las de los justos pasan a otro cuerpo, mientras que las de los impíos son, en cambio, castigadas con tormento eterno".[2] Los saduceos, por otra parte, "niegan la continuidad del alma y los castigos y recompensas del mundo más allá de la tumba".[3] Un escrito talmúdico, llamado Sanedrín, dice: "Según sus enseñanzas, las almas perecen juntamente con los cuerpos".[4] Los eruditos están de acuerdo, prácticamente de modo universal, en que Josefo quiere decir que los fariseos creen en una resurrección del cuerpo según se enseña en Daniel 12:2, mientras que los saduceos niegan la resurrección (aunque Josefo se expresa de modo que su pensamiento sea de significado inteligible para los gentiles).

Es preciso tener en cuenta, en este estudio, un hecho de gran importancia sobre el carácter del judaísmo. A través de la historia la Iglesia ha hecho firme hincapié en la "ortodoxia", en la corrección del pensamiento, de las ideas. No fue así en el judaísmo. La normativa del judaísmo era la "ortopraxia", la corrección en la práctica. Si un judío obedecía la ley de Moisés, se le consideraba ortodoxo, aunque tuviera ideas teológicas diferentes de las de la mayoría en el judaísmo. Por ello es que no hemos de extrañarnos si hallamos gran variedad, dentro del judaísmo intertestamentario, en cuanto a las ideas sobre el destino del alma y la resurrección del cuerpo.

Uno de los libros más interesantes entre los apócrifos es Eclesiástico, o la Sabiduría de Jesús, Hijo de Sirac. Es el único libro apócrifo de autor conocido. Jesús, hijo de Sirac, fue un escriba o erudito judío cuya profesión era la enseñanza de la Ley del Antiguo Testamento. Alrededor del año 180 antes de Jesucristo, este escriba puso por escrito las enseñanzas que había estado impartiendo oralmente. Este Jesús no tenía ningún concepto tocante a la dicha después de esta vida ni a la resurrección; se limita a perpetuar la idea del Seol según el Antiguo Testamento. Se trata de un lugar carente de placeres (14:16), un lugar de tinieblas (22:11), un lugar de sueño ininterrumpido (46:19), de silencio (17:27-28), un lugar de corrupción (10:11). En el Seol (o Hades) los hombres no pueden alabar a Dios. "El hacimiento de gracias ha cesado por parte de los muertos, siendo aquellos que no existen" (18:28). La muerte es un estado de eterno reposo (30:17). "No lo olvides; no se regresa de la muerte" (38:21). La única inmortalidad que Sirac conoce es la de un buen nombre que pueda ser recordado (39:9; 41:11-13; 44:8) o la perpetuación del nombre en los hijos de uno (11:28; 46: 12). Así vemos que aunque Jesús ben Sirac vivió y escribió antes que apareciesen los fariseos y los saduceos, su posición

es saducea en cuanto a la muerte y el más allá.

Sin embargo, hay muchos otros escritos intertestamentarios que expresan fe en la resurrección. Una de las esperanzas más vívidas en cuanto a la resurrección se halla en 2 Macabeos, libro histórico escrito en el siglo primero antes de Jesucristo. 2 Macabeos describe la persecución de los judíos por parte de Antíoco Epífanes en el siglo segundo antes de Cristo, muchos casos de mártires y la esperanza de la resurrección. Esta esperanza se expresa en diversos pasajes.[5] El pasaje más impresionante es la historia de un anciano llamado Razías. Antes que caer en manos de los odiados griegos, Razías tomó una espada y se arrancó las entrañas. Luego, subido a una peña elevada, tomó sus entrañas en ambas manos y las echó a la multitud. Así murió, "invocando a Aquel que es señor de la vida y del espíritu con poder para que se los restaurara" (2 Macabeos 14:46). Aquí tenemos la idea de la resurrección corporal expresada en lo tocante a la más cruda modalidad física.

En el Apocalipsis de Baruc hay una variante de la idea de la resurrección. Se trata de un escrito de fin del siglo primero de la era cristiana. El autor de Baruc se sentía abrumado por la tragedia de la destrucción de Jerusalén. Cavilando sobre los males de esta vida, termina por no ver otra esperanza que el mundo venidero, incluida la resurrección de los justos. Baruc pregunta de qué manera serán levantados los justos en el último día. Y recibe esta respuesta:

> La tierra en verdad devolverá entonces a los muertos (a quienes ahora recibe para preservarlos). No efectuará cambio en sus formas, sino que tal como los ha recibido los preservará, y como le fueron entregados, los resucitará. Pues preciso será mostrar a los vivos que los muertos han vuelto a la vida, y que los que partieron han regresado (de

> nuevo). Y será que, cuando hayan reconocido a los varios que ahora conocen . . . entonces su esplendor será glorificado mediante transformaciones, y el parecer de su rostro será cambiado en luz de belleza para que puedan tener y recibir el mundo inmortal, que les está prometido . . . Serán . . . transformados en esplendor de ángeles . . . y el tiempo ya no les envejecerá. Pues en lo alto de aquel mundo morarán, y serán hechos como ángeles, y parecidos a las estrellas, y serán cambiados en la forma que deseen, de belleza a gran hermosura y de luz a esplendor de gloria (Apocalipsis de Baruc 50:2-51:10).

Aquí vemos una doble idea de la resurrección. Primeramente, los muertos son resucitados en la misma forma exactamente en que murieron, para que haya reconocimiento mutuo. Luego, son transformados en la luz y esplendor de ángeles para que puedan morar en lo alto del mundo celestial invisible.

Otro Apocalipsis, escrito aproximadamente en la misma época, es el de Esdras, comúnmente designado 4 Esdras. Este libro, junto con varios capítulos adicionales, está incluido en la colección de los Apócrifos con el nombre de 2 Esdras. El libro es, sin embargo, tan apocalíptico y pseudoepigráfico como Baruc.

> Esdras describe la venida del Mesías, que reinará en la tierra durante un reinado provisional de cuatrocientos años. Después de este reinado interino, la tierra dará a aquellos que duermen en ella, y el polvo a quienes en silencio moran en él; y las tumbas darán las almas de los que les fueron confiadas. Y el Altísimo será revelado en el trono del juicio . . . Entonces aparecerá el pozo del tormento, y en

> frente estará el lugar de reposo; y el horno del infierno será descubierto, y frente a él el paraíso de los deleites (4 Esdras 7:32-36).

En otro pasaje, Esdras habla de la bienaventuranza que aguarda a los justos muertos el día de la resurrección. "Su rostro brillará como el sol, y . . . serán hechos como la luz de las estrellas, siendo incorruptibles desde entonces para siempre" (4 Esdras 7:97).

Uno de los libros apocalípticos más interesantes es el libro de Enoc, comúnmente llamado 1 Enoc.* Consiste en cinco partes muy distintas, cuya historia y forma de compilación es imposible reconstruir. Las distintas partes del libro de Enoc fueron probablemente escritas durante los dos primeros siglos antes de Jesucristo.

Los cinco libros contienen esperanzas escatológicas muy diferentes entre sí. El primer libro no habla de la resurrección, mas ésta se sobreentiende. Enoc efectuó un viaje al occidente donde visitó el Seol, el estado intermedio de los muertos. El Seol es un lugar con cuatro huecos donde residen los espíritus de los muertos. De uno de los grupos de pecadores, Enoc dice que sus espíritus no serán levantados del Seol, sino muertos en el día del juicio (Enoc 22:13). Al afirmar que algunos de los impíos no serán levantados, se sobreentiende que los justos serán resucitados, mas la resurrección no se menciona en la primera sección de Enoc.

La resurrección se sobreentiende también en la sección cuarta de Enoc, pero no se menciona (Enoc 90:33). Sin embargo, se trata sólo de una resurrección de israelitas justos.

La esperanza de resurrección más interesante se halla en la segunda parte de Enoc, llamada las Parábolas o Símiles. Es una resurrección sólo de israelitas justos, pues los impíos

---

* Hay un 2 Enoch, cuya fecha de composición es difícil decidir. Puede ser muy posterior a la era cristiana primitiva.

"no tendrán esperanza de levantarse de sus lechos, porque no ensalzan el nombre del Señor de los Espíritus" (Enoc 46:6). No obstante, los justos pueden tener la esperanza de ser levantados de la tumba.

Y en aquellos días la tierra también devolverá aquello que le fue confiado,
Y el Seol devolverá también lo que ha recibido,
Y el infierno dará lo que debe.
Porque en aquellos días el Escogido (el celestial Hijo del Hombre) aparecerá,
Y escogerá a los justos y santos entre ellos (los muertos);
Pues se ha acercado el día en que debían ser salvos. (Enoc 51:1-2).

En otro pasaje se describe la naturaleza de la resurrección.

Y los justos y elegidos serán salvos aquel día,
Y en adelante jamás volverán a ver el rostro de los pecadores e impíos.
Y el Señor de los Espíritus morará sobre ellos,
Y con aquel Hijo del Hombre comerán
Y reposarán y se levantarán por los siglos de los siglos.
Y los justos y los elegidos habrán resucitado de la tierra,
Y habrán cesado de tener el rostro abatido.
Y habránse vestido con vestidos de gloria,
Y serán túnicas de vida del Señor de los Espíritus;
Y tus ropas no envejecerán,
Ni tu gloria cesará ante el Señor de los Espíritus. (Enoc 62:13-16).

Este concepto de la resurrección tal como se halla en la apocalíptica judía es muy diferente del que encontramos en 2

Macabeos. Esta vez tiene una idea vulgar, física, de la resurrección, en la que todos los órganos naturales quedan preservados intactos. El Apocalipsis de Baruc por otra parte, visualiza una primera resurrección, seguida por una transformación del cuerpo para ser como los ángeles. Enoc ve una resurrección corporal en una especie de cuerpo transfigurado ("vestiduras de gloria"). Ninguno de estos autores explica lo que quiere decir cuando habla de cuerpo transformado.

En el quinto libro de 1 Enoc se encuentra una visión muy diferente de lo que es la resurrección, si es que puede llamarse resurrección.

> Y el justo se levantará del sueño,
> (Se levantará) y caminará por sendas de justicia,
> Y toda su senda y su conducta será en bondad y gracia eternas.
> El dará gracia al justo y le dará justicia y rectitud eternas,
>
> Y le dará poder para ser (dotado) de bondad y justicia,
> Y caminará en luz eterna
> Y el pecado perecerá para siempre en tinieblas,
> Y no será vista en adelante por los siglos de los siglos.
> (1 En. 92:3-5).

> Ten esperanza, pues antes fuiste avergonzado en enfermedad y aflicción; mas ahora brillarás como las luces del cielo, brillarás y serás visto, y las puertas del cielo te serán abiertas. (Enoc 104:2).
> Ten esperanza, y no abandones tu expectación; porque tendrás gran gozo como los ángeles del cielo. (1 En. 104:4).

Porque seréis compañeros de las huestes celestiales.
(1 En. 104:6).

Sin embargo, en esta porción de Enoc hallamos una característica completamente extraordinaria en el judaísmo. Parece tratarse de una resurrección no del cuerpo, sino del espíritu.

Y los espíritus de los que habréis muerto en justicia vivirán y se gozarán,
Y sus espíritus no perecerán, ni su memoria de delante del rostro del Grande
Para todas las generaciones del mundo (1 Enoc 103:4).

Nos hallamos aquí con la idea de una inmortalidad bienaventurada del espíritu, aparentemente sin resurrección corporal, aunque se describe en términos propios de la resurrección. Es posible que las palabras referentes a los espíritus de los justos, que vivirán y se gozarán, deban entenderse en el sentido de la resurrección afirmada en 92:3. En cualquier caso, esta "resurrección" es de un tipo muy transfigurado y en ella los redimidos no tienen ya nada que ver con la existencia terrenal. Las puertas del cielo han de abrírseles y serán compañeros de las huestes celestiales.

Los Testamentos de los Doce Patriarcas es un libro compilado en los dos primeros siglos antes de Jesucristo; pero, una vez más, es imposible reconstruir la historia del libro. Se afirma la resurrección de los israelitas justos (Test. Judá 25:1-4; Benjamín 10:6-9; Zabulón 10:4), pero nada aporta a nuestro estudio.

Hemos de preguntarnos ahora si la secta de Qumran tenía ideas sobre la resurrección. Aunque esta cuestión está siendo debatida, la respuesta parece ser que no les preocupaba mucho la suerte de los muertos.[6] Algunos les han atribuido la

creencia en la inmortalidad del alma [7] —punto de vista similar al que se encuentra en la parte quinta de Enoc; pero tal respuesta no está clara ni mucho menos.

El tercer grupo de escritos judíos es el constituido por la literatura talmúdica, una gran cantidad de material que representa el pensamiento de la escuela predominante en el judaísmo que sobrevivió a la caída de Jerusalén. Aquí sólo mencionaremos que en dicha literatura la resurrección del cuerpo era una doctrina común. George Foot Moore, uno de nuestros más destacados expertos en este campo, la llama "la doctrina escatológica primordial del judaísmo".[8]

Nuestro examen de la literatura judía en tiempos neotestamentarios nos revela varios hechos. En primer lugar, no había uniformidad en las creencias escatológicas. Los saduceos, representados por Eclesiástico, no admitían la resurrección. El quinto libro de Enoc concibe una resurrección del espíritu más que del cuerpo. Los sectarios de Qumran parece ser que estaban poco interesados en la cuestión. La resurrección aparece en máxima prominencia en la literatura apocalíptica y en los escritos talmúdicos más recientes. Dado que creemos que los escritos del Nuevo Testamento siguen la tradición de la apocalíptica judía,[9] se trata de un hecho importante para nuestros propósitos.

En segundo lugar, la escatología predominante de los escritos apocalípticos y talmúdicos es la resurrección del cuerpo. A veces ésta se describe en prosaicos términos físicos, a veces en términos que hacen pensar en una especie de transformación del cuerpo.

En tercer lugar, este estudio no sirve como ayuda para encontrar bases en que apoyarse para explicar la fe que surgió en la resurrección de Jesús. La esperanza judía es una esperanza totalmente escatológica, es decir, la resurrección de los justos en el último día. La resurrección de Jesús es un evento que tuvo lugar en la historia, no al final de la historia.

Hay, sin embargo, ciertas sorprendentes analogías entre algunas ideas apocalípticas de la resurrección del cuerpo y la presentación que el Nuevo Testamento hace de la resurrección corporal de Jesús. Más adelante trataremos de este tema.

Queda ahora una importante pregunta final. Jesús no era meramente un hombre; se le tenía por el Mesías. Esto, naturalmente, nos lleva a preguntar: ¿Qué relación había entre el Mesías y la resurrección en el pensamiento judío? ¿Pueden descubrirse creencias en un Mesías que había de padecer y resucitar? ¿Acaso no se podía esperar que Jesús, como *Mesías,* resucitara de los muertos? Estas serán las cuestiones que van a ocuparnos en el capítulo siguiente.

NOTAS

[1] Véase R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford: Clarendon, 1913), 2 vols.

[2] Josefo, *La guerra judía* ii.8.14.

[3] *Loc. Cit.*

[4] Sanedrín X.i. Véase Marcos 12:18; Hechos 23:8.

[5] Véase 2 Macabeos 7:9, 11, 14, 22-23, 29; 12:43.

[6] Véase Helmer Ringgren, *The Faith of Qumran* (Philadelphia: Fortress, 1963), pp. 148-150.

[7] Véase John Pryke, "Eschatology in the Dead Sea Scrolls", en *The Scrolls and Christianity,* ed. por M. Black (London: S.P.C.K., 1969), p. 56.

[8] George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge: Harvard, 1944), II, 379.

[9] Véase George Eldon Ladd, "The Relevance of Apocalyptic for New Testament Theology", en *Reconciliation and Hope,* ed. por Robert Banks (Grand Rapids: Eerdmans, 1974).

Capítulo 6
EL MESIAS Y LA RESURRECCION

HEMOS ESTADO examinando la esperanza de la resurrección tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo. Hemos descubierto que hubo una gradual aparición de la idea de la resurrección en el Antiguo Testamento, y también hemos hallado que en el judaísmo había una gran diversidad de pensamiento al respecto. En ciertos círculos se creía en la resurrección; en otros no; algunos creían en la resurrección de un cuerpo físico imperfecto; otros en la de un cuerpo transformado. Sin embargo, dondequiera que aparece la resurrección, *siempre es escatológica.* Es la resurrección al fin de todos los tiempos. Nada hemos hallado, ni en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo contemporáneo, que nos permita explicar el origen de la fe en la resurrección de Jesús.

El Nuevo Testamento, sin embargo, nos presenta a Jesús como el Mesías. El Nuevo Testamento nos presenta una iglesia primitiva que creía que Jesús era el Mesías, y también nos presenta a Jesús convencido de ser el Mesías, pero Mesías en el sentido de Hijo del Hombre. Esto nos lleva a otra pre-

gunta: ¿Había algo en el Antiguo Testamento o en el judaísmo que contuviera la idea de que el *Mesías* había de padecer, morir y resucitar de nuevo? Para dar respuesta a tal pregunta, hemos de examinar la esperanza en el Mesías desde el punto de vista hebreo y judío.

Lo cual nos trae a una cuestión más vital aún. Hemos visto ya que uno de los problemas críticos en el estudio de la resurrección de Jesús es la aparente contradicción de que, según nuestros evangelios, Jesús había predicho en numerosas ocasiones su muerte y resurrección; mas después de su crucifixión, se nos presenta a los discípulos sin la menor expectación de tal evento. Los dos discípulos en el camino de Emaús dijeron: "Nosotros esperábamos que él era el que había de redimir a Israel" (Lc. 24:21); mas la esperanza se había esfumado. Jesús había muerto, y un muerto nada puede hacer, y mucho menos reinar en el Reino de Dios.

¿No es ésto una absoluta contradicción? ¿No significa acaso que las predicciones de Jesús en cuanto a su muerte son sin duda *vaticinia ex eventu* (profecías pronunciadas después del acontecimiento), versiones de la iglesia cristiana primitiva, e históricamente no fidedignas? ¿Es posible que Jesús vaticinara realmente en diversas ocasiones su muerte y resurrección sin llegar a preparar en lo más mínimo a sus discípulos de modo que estos esperasen que tal evento tendría lugar? ¿No habremos de sacar la conclusión de que *ni* los discípulos *ni* Jesús previeron su muerte, y mucho menos su resurrección, y que las pretendidas predicciones fueron puestas en boca de Jesús por una comunidad posterior al domingo de Pascua? Hemos ya tratado de este problema anteriormente, pero descubrimos que exige una investigación a fondo.

Por otra parte, ¿no podríamos invertir la situación y afirmar que el origen de la fe en la resurrección puede explicarse fácilmente por las predicciones de Jesús, las cuales a su vez están basadas en profecías del Antiguo Testamento

sobre los padecimientos y la muerte del Mesías? Si uno lee solamente el Nuevo Testamento, puede fácilmente llegar a la conclusión de que el Antiguo Testamento estaba lleno de tales profecías. Pablo dice que Cristo no sólo murió conforme a las Escrituras, sino que "resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras" (1 Co. 15:4). Juan comenta el estado de ánimo de Pedro y Juan la mañana del domingo de Pascua y dice: "Porque aún no habían entendido la Escritura, que era necesario que él resucitase de los muertos" (Jn. 20:9). Lucas reseña que, en el camino de Emaús, Jesús reprendió a los dos discípulos por ser "tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho . . . Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían" (Lc. 24:25-27).

Asimismo, preguntémonos: ¿Acaso no cumplió Jesús en su misión las profecías del Antiguo Testamento en forma tan clara que sus discípulos sabían que era el Mesías, y que como divino Mesías, había de ser el vencedor de la muerte? Esta línea de argumentación ha adoptado muchas formas. Hace mucho tiempo, el autor de la más famosa "vida de Cristo" escribió: "Su muerte no fue para ellos inesperada, sino más bien como por necesidad interna, correspondiendo al cumplimiento de su predicción tan a menudo repetida".[1]

Los evangelios nos presentan a los discípulos como personas desesperanzadas después de la muerte de Jesús. Cuando éste se les apareció, no creían que fuese él. "Espantados y atemorizados, pensaban que veían espíritu" (Lc. 24:37). Juan relata que al anochecer del domingo de Pascua, los discípulos estaban reunidos a puerta cerrada "por miedo de los judíos" (Jn. 20:19). De Tomás se nos dice que declaró que no iba a creer los testimonios sobre la resurrección a menos que pudiera tocar por sí mismo las manos y el cuerpo de Jesús resucitado (Jn. 20:25). ¿Es esta actitud negativa consecuente con las predicciones del Antiguo Testamento

sobre el Mesías y con las predicciones del propio Jesús concernientes a sus padecimientos y muerte?

Los cristianos modernos no tenemos problema en este sentido, porque leemos Isaías 53, con su vívida presentación de un siervo, sus sufrimientos y su muerte, como profecía del Mesías, y vemos los padecimientos y muerte de Jesús claramente anunciados en el Antiguo Testamento.

Para poder apreciar las proporciones del problema, hemos de tratar de situarnos en la posición de los discípulos y comprender qué es lo que esperaban. Para ello hemos de examinar las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento e interpretarlas, no a través de la visión de un cristiano, sino en su propio contexto y marco, como lo haría un judío del siglo primero. Al hacerlo, es preciso que examinemos cuidadosamente el conjunto del concepto mesiánico tal como es presentado en el Antiguo Testamento; y a continuación tenemos que examinar las esperanzas mesiánicas judías contemporáneas tal como se reflejan en la literatura intertestamentaria. Tales escritos no son canónicos y no tienen autoridad en cuanto a la fe y práctica de los cristianos, pero nos ofrecen una de las fuentes más importantes de información para poder reconstruir el pensamiento y la esperanza de los judíos del primer siglo en lo tocante al Mesías. Cierto es que no sabemos exactamente qué círculos del judaísmo produjeron gran parte de esta literatura, ni hasta qué punto las ideas que estos documentos reflejan eran sostenidas por judíos del primer siglo; pero son las únicas fuentes de información que poseemos, aparte del propio Nuevo Testamento, para reconstruir el pensamiento judío del siglo primero.*

Hay tres personajes del Antiguo Testamento que han sido interpretados en términos mesiánicos en el Nuevo Testamento:

---

* La literatura hallada en Qumran no contiene ideas que puedan ayudarnos en el presente estudio.

El Rey Davídico; el celestial Hijo del Hombre, y el Siervo Sufriente. Estos tres conceptos son distintos y están separados uno de otro, y no están fundidos en el Antiguo Testamento. Con ello queremos decir que el Mesías no es el Hijo del Hombre, y el Siervo Sufriente no es ni el Mesías ni el Hijo del Hombre.

El concepto que más a menudo aparece es el del rey davídico. No podemos aquí reunir y tratar de todas las referencias que se hallan en el Antiguo Testamento,[2] mas hemos de estudiar los pasajes representativos más importantes.

Los pasajes más familiares se encuentran en Isaías 9 y 11. Un hijo ha de nacer para gobernar en el Reino de Dios. Leyendo atentamente Isaías 9 se descubre que el rey no establece el Reino; sino que reina en él después que Dios lo ha establecido. Reinará en el trono de David para siempre (Is. 9:7). Aplastará y destruirá todo lo que se oponga a su reino (vv. 4-5). Su función primaria consiste en establecer la paz universal y gobernar en el Reino de Dios. Compartirá la sabiduría de Dios; de alguna forma no explicada, será aun un ser divino. Amparará a su pueblo como lo hace un padre; será el Príncipe de Paz (v.6). Si bien el rey, en cierta forma, aparece como divino, no es ésta una clara profecía de la encarnación del Hijo de Dios.

En Isaías 11 encontramos una representación similar. Saldrá un nuevo vástago de la caída familia de Isaí, padre de David. El Espíritu de Jehová le dará gran sabiduría e inteligencia, de modo que pueda juzgar en verdad y no superficialmente (vv. 2-3). Asimismo, aunque no establece el Reino, reina como rey davídico en nombre de Dios. "Herirá la tierra con la vara de su boca, y con el espíritu de sus labios matará al impío" (v. 4). El resultado de su reinado será paz en toda la creación. La violencia y el mal serán desterrados, "porque la tierra será llena del conocimiento de Jehová, como las aguas cubren el mar" (v. 9).

Tenemos aquí la vívida expectación de un rey davídico *poderoso, vencedor e invencible.* Esta esperanza era muy preciada entre los judíos del primer siglo, y poseemos una colección de Salmos escritos a fines del siglo I antes de Jesucristo expresando precisamente esta esperanza. En el año 63 antes de Cristo, el Imperio Romano, en la persona de Pompeyo, invadió Palestina, tomó Jerusalén, profanó el altar y se llevó cautivos. Poco tiempo después, un autor desconocido escribió estos Salmos, entre ellos una oración pidiendo a Dios que enviara a Israel "su rey, el hijo de David". Será conocido como "el ungido de Jehová" (literalmente, "el Cristo de Jehová"), y su misión será "destruir el orgullo del pecador como el vaso de un alfarero; con vara de hierro quebrantará toda su sustancia. Matará las naciones impías con la palabra de su boca".[3] Purgará a Jerusalén de sus inmundicias con los gentiles, exaltando la santa ciudad sobre todas las demás naciones; juntará un pueblo santo —Israel— bajo su dominio, y hará que todas las naciones paganas le sirvan bajo su yugo. A través de este rey davídico —el Mesías de Jehová— Jehová mismo llegará a ser el rey de Israel para siempre.

En resumen, el "Mesías" era un rey davídico que surgiría entre los hombres mas estaría dotado de modo sobrenatural para destruir a los enemigos nacionales y políticos de Israel y para reunir al pueblo de Dios —Israel— en el Reino terrenal de Dios con Jerusalén como capital. Desde esta perspectiva, podemos comprender por qué Jesús nunca proclamó públicamente que él era el Mesías. Después del milagro de la alimentación de los cinco mil, el pueblo quiso llevarse a Jesús por fuerza y proclamarle rey (mesiánico); pero Jesús se apartó de la multitud. El significado es evidente. Se trataba de un hombre dotado de poderes sobrenaturales; contra un capitán tan poderoso, las legiones romanas hubieran caído. Se trataba del único que podía establecer, mediante poder divino, el dominio divino, y llevar a Israel al Reino.

Jesús era el Mesías, pero no la clase de Mesías que suponían. La confesión de Pedro fue por cierto sorprendente. Indicaba que los discípulos estaban comenzando a entender el carácter novel e inesperado de Jesús como Mesías, aunque su entendimiento era muy rudimentario y defectuoso. Una cosa está clara, y es que Jesús no era el tipo de rey mesiánico que los judíos estaban deseando. Mesías, por definición, era uno que iba a destruir a sus enemigos, salvar a Israel, y establecer el dominio de Dios sobre toda la tierra sin limitación alguna. Sería el salvador político y social de Israel. ¿Cómo podía padecer y morir semejante Mesías? Teniendo en cuenta estos antecedentes, el que Pedro confesara que Jesús era el Mesías fue un acontecimiento sorprendente. Este conocimiento sólo podía haberlo obtenido por revelación, y no por observación humana (Mt. 16:17). En esta esperanza mesiánica no hay antecedente que haga pensar en un Mesías que muere y resucita.

El segundo concepto mesiánico es el de Hijo del Hombre. Daniel tuvo una visión de la sala del trono celestial con el "Anciano de días" sentado en su trono. Con las nubes del cielo vino "uno como un hijo de hombre" que vino hasta el Anciano de días para recibir el Reino de Dios. Luego, al parecer, desciende del cielo con derecho a reinar, establece el Reino de Dios sobre la tierra, y reina para siempre con los santos del Altísimo (Dn. 7:13-14, 26-27). La cuestión de si el Hijo del Hombre es o no una figura colectiva o individual no nos interesa en este momento; parece tratarse de una figura individual que representa a los santos de Dios. Hijo del Hombre no es aquí un título mesiánico, aunque lo hemos usado como tal, debido a que en escritos posteriores, incluyendo los Evangelios, se convierte en un título mesiánico.

El libro de Enoc (siglo primero o segundo antes de Cristo) emplea esta idea del Hijo del Hombre y da toda suerte de detalles. En Enoc, el Hijo del Hombre es sin lugar

a duda un ser suprahumano individual preexistente, que viene a la tierra a destruir a los impíos, a presidir la resurrección de los muertos, a celebrar el juicio final y a reinar para siempre en el Reino de Dios.*

El Hijo del Hombre es por tanto esencialmente un personaje celestial, escatológico, que descenderá del cielo al fin del siglo para presidir como superintendente los acontecimientos relativos al establecimiento del Reino eterno de Dios.[4]

A la luz de estos antecedentes, el empleo del término Hijo del Hombre por parte de Jesús fue algo absolutamente inesperado y desconcertante. Era precisamente el término preferido por él para designarse a sí mismo. Lo usaba en tres *sentidos diferentes. El era el Hijo del Hombre en la tierra,* haciendo la voluntad de Dios (véase Mr. 2:10; 2:28; Mt. 8:20). ¿Quién había jamás oído hablar de que el Hijo del Hombre aparecería en la tierra como simple hombre entre los hombres? Esta era una causa de confusión. Un reciente libro técnico afirma que el hecho de que Jesús usara el término Hijo del Hombre equivale a una franca declaración de que tenía una pre-existencia celestial.[5] Así lo creemos nosotros; pero en tal caso, este significado pasó desapercibido al pueblo, pues el Hijo del Hombre en el judaísmo jamás fue considerado como uno que desciende del cielo para vivir como hombre entre los hombres. Cuando venga, será con poder celestial y gloria para derrocar el presente siglo malo y establecer el eterno Reino de Dios.

---

* Esta imagen se halla en los cap. 37-71 en R. H. Charles, **op. cit.**, II, pp. 208-236. Observemos de paso que en Qumran se han hallado fragmentos de las partes 1, 3, 4 y 5 de Enoc, pero faltan fragmentos de las Similitudes. Esto ha llevado a ciertos eruditos a la conclusión de que las Similitudes son obra cristiana. Sin embargo, nosotros estamos de acuerdo con Jeremías, quien indica que las **Similitudes** carecen por completo de carácter cristiano (J. Jeremías, **New Testament Theology** [London: S.C.M. Press, 1971], I, p. 269) y deben por tanto considerarse judaicas.

Después de la confusión de Pedro en Cesárea de Filipo, Jesús comenzó a enseñar dos cosas nuevas sobre el Hijo del Hombre. Primeramente, debía padecer y morir (Mr. 8:31; 9:12, 30; 10:33) y luego venir en la gloria de su Padre en el Reino escatológico de Dios (Mr. 8:38; 13:26). Si Jesús hubiera sólo enseñado que el Hijo del Hombre vendría en gloria para establecer el Reino de Dios, su mensaje habría sido entendido, pues no hubiera dicho más que lo que dicen Daniel y Enoc. Pero que *él* fuese el Hijo del Hombre en la tierra como hombre entre los hombres, y especialmente que como Hijo del Hombre había de padecer y morir, era inaudito *y parecía contradecirse.* ¿Cómo podía un glorioso ser celestial convertirse en víctima indefensa de hombres sin ley y morir la muerte de un delincuente?

He aquí la explicación histórica de que los discípulos fueran absolutamente incapaces de captar las predicciones de Jesús acerca de los padecimientos, la muerte y la resurrección. Constituían una absoluta contradicción de todo lo que creían acerca del Mesías y el Hijo del Hombre. Tenía que vencer y reinar; no sufrir y morir. Las dos ideas se excluían mutuamente. Tenía que destruir a los impíos; no ser destruido por los impíos. Tenía que establecer el Reino de Dios, en lugar de ser víctima de los reinos de los hombres.

Para no ser injustos, hemos de reconocer que algunos eruditos hallan la idea de un Hijo del Hombre padeciendo en Daniel 7. Indican que el Hijo del Hombre representa a los santos, y que antes que el Hijo del Hombre venga en gloria, los santos son perseguidos por las cuatro bestias. "El Hijo del Hombre, antes de venir en gloria, padece, y sus padecimientos son, históricamente, los padecimientos de los mártires". Sin embargo, esta es una opinión minoritaria; y es evidente por el apocalipsis de Enoc que los judíos no entendían que el Hijo del Hombre iba a ser un siervo sufriente.

Queda aún un tercer concepto "mesiánico": el del

Siervo Sufriente en Isaías 53. Este pasaje fue interpretado como una referencia al Mesías por parte de la iglesia del Nuevo Testamento (Mt. 12:18-21; Hch. 7:32 y siguientes), pero dentro de *su propio contexto en el Antiguo Testamento* no era una profecía del Mesías. Representa un Siervo Sufriente de nombre desconocido que redimirá a su pueblo mediante sus padecimientos y muerte (Is. 53:9, 12). De hecho, Isaías no habla del Mesías, que es un rey davídico victorioso, sino de un siervo de Jehová (Is. 52:13). Este capítulo es uno de varios pasajes que mencionan el siervo; y en pasajes anteriores el siervo es designado explícitamente como el pueblo Israel (véase Is. 49:3; 48:20; 45:4; 44:21; 44:1; 43:1). Además es de la máxima importancia saber que el judaísmo antes de Cristo jamás interpretó este pasaje como referente a los sufrimientos del Mesías. Dice un experto en literatura judía: "En toda la literatura mesiánica judía del período *tannaítico* (o sea antes del año 200 de la era cristiana), no hay indicio alguno del 'Mesías sufriente' ".[7] Se consideraba que Isaías 53 narraba los padecimientos del pueblo de Dios, Israel; y esta interpretación puede hallarse en los modernos intérpretes judíos. "El *conjunto* del pueblo de *Israel como escogidos de la nación* llegó a ser gradualmente *el Mesías del mundo, el redentor de la humanidad*".[8] Más tarde el judaísmo llegó a interpretar Isaías 53 mesiánicamente como lo demuestra el Targum de Isaías.* Esta traducción aramaica data del siglo V de la era cristiana. Si bien el siervo es el Mesías, el texto de Isaías 53 está tan radicalmente falseado que el Siervo-Mesías ha de esparcir y aplastar a los impíos gentiles, emancipar a Israel, reconstruir el templo y someter a muchos rebeldes a la ley. El desfiguramiento, la opresión, la humillación, el padecimiento por la culpa de que

---

* Un targum es una traducción parafrástica aramea del texto hebreo del Antiguo Testamento.

habla el pasaje, fue transferido del Siervo-Mesías, sea a Israel, sea a las naciones impías.*

Tenemos aquí un fenómeno común en el uso que el Nuevo Testamento hace del Antiguo Testamento. Se reinterpreta un texto y se encuentra en él un significado mesiánico más profundo, a la luz del evento de Cristo, que lo que se veía en el contexto del Antiguo Testamento. Dentro de su propio contexto histórico, el Siervo Sufriente es al mismo tiempo la nación y un individuo sin nombre que se levanta en solidaridad con la nación en conjunto y la redime mediante su padecimiento vicario. En el Nuevo Testamento, esto se presenta como una profecía de los padecimientos del Mesías. Sin embargo, dentro del judaísmo, el Mesías sigue siendo un liberador victorioso de Israel, y no un Siervo Sufriente.

Conviene aún observar algo más. En el pasaje del siervo en Isaías 53, el siervo es librado de la muerte y vindicado. "Verá linaje, vivirá por largos días, y la voluntad de Jehová será en su mano prosperada. Verá el fruto de la aflicción de su alma, y quedará satisfecho" (Is. 53:10-11). He aquí, en cierto sentido, la victoria sobre la muerte, que podría interpretarse como la resurrección del Siervo que ha derramado su alma hasta la muerte. Lo que importa observar es que el Nuevo Testamento *jamás apela a este pasaje para corroborar la resurrección de Jesús.* Cosa que resulta harto sorprendente, pues sería de suponer que después de la muerte y resurrección de Jesús, sus discípulos repasarían cuidadosamente las escrituras con objeto de hallar confirmación de estos

---

* Hay una traducción al inglés de este targum en Wm. Manson, **Jesus the Messiah** (Philadelphia: Westminster, 1946), pp. 229-232, y en el **Theological Dictionary of the New Testament** de G. Kittel (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), V. pp. 693-694. Jeremías, autor del artículo en Kittel, cree que podría datar la idea de un mesías sufriente en fechas pre-cristianas, lo cual está lejos de ser claro. No obstante, Jeremías reconoce que la violencia con que el Targum trata el texto de Isaías se debe a una polémica anticristiana. **Ibid.**, p. 695.

nuevos acontecimientos relativos a la redención. Sin embargo, el hecho es que ni la iglesia primitiva ni el judaísmo apelaron a este pasaje para corroborar la idea de la resurrección del Mesías.

En dos apocalipsis del primer siglo, el celestial Hijo del Hombre y el Mesías davídico se encuentran claramente fundidos. El Apocalipsis de Esdras, llamado también 4 Esdras, es un apocalipsis escrito después de la caída de Jerusalén por un judío profundamente sensible que no puede comprender por qué Israel, siendo fiel a la Ley, ha llegado a ver tiempos tan nefastos. Si bien el autor se enfrenta con este problema desde diversos puntos de vista, su respuesta final la halla en la escatología. El presente siglo se encuentra bajo el control implacable de poderes malignos, y el pueblo de Dios, aún siendo justo, no puede esperar otra cosa que padecimientos. Sin embargo, al final de este siglo malo, Dios intervendrá para castigar a los impíos y recompensar a los justos en una era de bienaventuranza que se acerca. El agente de esta redención será "mi hijo el Mesías [quien] se manifestará junto con aquellos que están con él, y los que queden se gozarán por cuatrocientos años. Y después de estos años mi hijo el Mesías morirá, y todos los humanos que respiran. Y el mundo volverá al silencio original por siete días, como fue en el principio; de forma que ninguno quedará" (4 Esdras 7:28-30). Tras siete días de silencio, se iniciará el Siglo Venidero; la corrupción perecerá; los muertos serán resucitados, tanto justos como impíos; Dios celebrará juicio; los impíos serán enviados al horno del infierno, mientras los justos entrarán en el paraíso de los deleites del Siglo Venidero (4 Esdras 7:31-44).

Hallamos aquí varios hechos notables. La figura mesiánica es denominada por una parte "mi hijo" y por otra "Mesías". No podemos tener la certeza de cuáles eran las palabras originales traducidas como "mi hijo", pues el texto

semítico original fue traducido primero al griego, y a su vez traducido éste a varias lenguas del próximo oriente, incluido el latín. Sólo disponemos de traducciones de segunda mano, y no sabemos cuál era la palabra usada ni en hebreo-arameo ni en griego para designar "mi hijo". Sin embargo, en el Antiguo Testamento, "mi hijo" puede usarse refiriéndose al rey mesiánico escatológico (Sal. 2:2,7). Lo importante es que se le llama "Mesías", pero en vez de nacer entre los hombres de la familia de David, "se manifiesta", es decir, viene del cielo lo mismo que el Hijo del Hombre. Llega acompañado de hombres como Enoc y Elías que habían sido traspuestos sin ver muerte (4 Esdras 6:26). El texto no dice que el Mesías traiga el Reino; ni se hace hincapié en que reine en el Reino, aunque esto puede darse por supuesto. Nos hallamos ante el pasaje de la literatura judaica que más claramente habla de un reino terrenal temporal antes del establecimiento del Reino en el Siglo Venidero eterno. Al terminar este reino "mesiánico", todos los seres humanos mueren, incluido el hijo de Dios, el Mesías. *Es el único pasaje de la literatura judía intertestamentaria que menciona un Mesías que muere.* Sin embargo, muere, pero no padece. Vive una vida insólitamente prolongada hasta los cuatrocientos años y luego muere con el resto de los hombres. Su muerte carece de sentido teológico. Si bien se trata de un ser celestial, a semejanza del Hijo del Hombre, es un ser mortal a semejanza del Mesías. Después de su muerte desaparece. Al parecer resucita de los muertos juntamente con los justos, para gozar de las bendiciones del Siglo Venidero, pero su presencia no se hace notar. El hecho más significativo es que si bien muere, muere simplemente como hombre, y no como el Siervo Sufriente de Isaías 53.

En el mismo apocalipsis hallamos otro pasaje en que el Hijo del Hombre viene para destruir a los enemigos del pueblo de Dios. Se le llama asimismo hijo de Dios. "Mi hijo"

se manifiesta en forma de un hombre que surge del mar. Las naciones paganas se alían para vencerle; mas él estará en la cima del monte de Sion, y el Mesías los destruirá sin esfuerzo por medio de la ley. Se nos da el significado de que haya surgido del mar: "De la manera que nadie puede explorar o saber lo que haya en lo profundo del mar, tampoco ninguno en la tierra puede ver a mi hijo *o a los que están con él hasta el tiempo de su día*" (4 Esdras 13:52). Es aquél "a quién el Altísimo ha estado reservando por muchos siglos, que librará en persona a su creación; y conducirá a los que quedan" (4 Esdras 13:26). Es otro modo de describir el Mesías celestial preexistente del apocalipsis de Enoc. En este caso el Hijo del Hombre ni padece ni muere. Destruye a los enemigos del pueblo de Dios y reúne a las diez tribus (4 Esdras 13:40) de Israel que habían estado esparcidas entre las naciones y las lleva al Reino de Dios.

En otro capítulo, el redentor escatológico es, según se aprecia claramente, una síntesis del Mesías davídico y el Hijo del Hombre celestial. Esdras tiene una visión de un águila que representa evidentemente el Imperio Romano que "reinó sobre la tierra y sobre los que moran en ella" (11:5), afligiendo a los mansos y atropellando a los pacíficos (11:42). Luego ve un león surgiendo del bosque y hablando con voz de hombre para anunciar el fatal destino del águila. El león es el Mesías "a quien el Altísimo ha reservado hasta el fin de los días, que se levantará de la posteridad de David" (12:32). Primeramente reprobará a los impíos en juicio, "y cuando los habrá reprobado, los destruirá" (12:33). Luego librará en misericordia al siervo de mi pueblo" (12:34). A continuación reunirá a los supervivientes de las aflicciones mesiánicas y los llevará a un reino terrenal temporal "hasta que llegue el fin, el día del juicio" (12:34). En esta esperanza, 4 Esdras 12 es similar a 4 Esdras 7. No obstante, no hay resurrección en este pasaje.

Aquí, el Mesías se levanta de la simiente de David —es decir, se trata de un ser humano— y además es reservado en el cielo hasta el fin de los días —es decir, es el celestial preexistente Hijo del Hombre—. Un comentador ha explicado este hecho de la forma siguiente: "Aquí la creencia, originalmente judaica en un Mesías trascendental y en uno terrenal se funden a través de la doctrina cristiana de la naturaleza dual de Cristo".[9] Sin embargo, nos parece improbable que el pensamiento cristiano influyese en el judaísmo en fecha tan temprana, especialmente en lo tocante a la doctrina de la naturaleza dual de Cristo, que en el primer siglo no había sido aún explícitamente formulada. Lo más probable es que esto represente una fusión independiente de lo que habían sido diferentes puntos de vista de la tradición mesiánica.

En otro apocalipsis, Baruc, el "Mesías" se revela a los hombres y se establece el reino en la tierra. Después del reino, el Mesías "volverá en gloria", al parecer al cielo. Sigue la resurrección de los justos y el reino eterno en el Siglo Venidero (Apocalipsis de Baruc 29:3 — 30:3), mientras las almas de los impíos se consumen en el tormento.

En la visión que acabamos de describir, el Mesías no toma parte activa; pero en otra visión el Mesías primeramente destruye al "último jerarca", probablemente el Anticristo, y domina en la tierra en un reino temporal (Apocalipsis de Baruc 40:1-4). Asimismo, se "manifiesta" el dominio del Mesías (39:7).

En otra visión más, el Mesías es un guerrero que mata a sus enemigos; pero perdonará a las naciones que no han conocido a Israel o que no han pisoteado a la simiente de Jacob; mas todos los que han dominado al pueblo de Dios serán muertos con espada (Apoc. Bar. 72).

Hemos terminado nuestro examen y podemos comprender ahora no sólo por qué los discípulos eran incapaces de entender las predicciones de Jesús acerca de su muerte y resu-

rrección, sino también por qué tuvieron dificultad en comprender la misión de Jesús como Mesías.

Ocupémonos primeramente de esta última cuestión. Tanto el Mesías como el Hijo de Dios en el Antiguo Testamento y en el judaísmo eran figuras escatológicas asociadas al establecimiento del Reino de Dios, el recogimiento de Israel en el Reino, y el juicio y castigo de los impíos. Juan el Bautista anunció el advenimiento de tal figura apocalíptica. El que venía bautizaría en el Espíritu Santo (salvación, como en el fuego del juicio). Reuniría el trigo en el granero y quemaría la cizaña con fuego inextinguible (Mt. 3:11-12). No es de extrañar que cuando Jesús no hizo ninguna de las dos cosas —cuando el propio Juan estaba consumiéndose en prisión bajo la tiranía de Herodes Antipas— Juan enviase mensaje a Jesús preguntando: ¿Eres tú aquél que había de venir, o esperaremos a otro?" (Mt. 11:3). Los "hechos de Cristo" (Mt. 11:2) no eran los que Juan esperaba: salvación para los justos y juicio para los hombres impíos como Herodes. En su lugar, Jesús estaba realizando buenas obras tales como dar vista a los ciegos, oído a los sordos, limpiamiento a los leprosos, e incluso resurrección a los muertos. Lo que ocurre es esto: a pesar de Isaías 35:5-6, *no se creía que éstos fueran los "hechos del Mesías"*. Esta es la razón de que los discípulos estuvieran desconcertados acerca del carácter mesiánico de Jesús. Aún siendo indiscutible que poseía poderes milagrosos, no estaba estableciendo el glorioso Reino de Dios entre los hombres.

Por añadidura, cuando Jesús empezó a enseñar que como Hijo del Hombre era su misión padecer y morir (Mt. 8:31), los discípulos llegaron a la convicción de que algo ocurría que no habían esperado. Por definición el Hijo del Hombre era un ser sobrehumano celestial que vendría a la tierra en poder y gloria para transformar el presente orden de cosas y reinar en el glorioso Reino de Dios. Mas un Hijo del

Hombre que sufriera y muriera... era algo inaudito. De hecho era una pura contradicción. Era Hijo del Hombre para vencer y reinar, no para morir.

Y este es el quid: *para los discípulos era cosa completamente escondida que el Hijo del Hombre tuviese que ser el Siervo que padece en Isaías 53 antes de venir en el poder y la gloria del Reino de Dios.* Es preciso no olvidar este punto: en toda la literatura judaica, sólo aparece un Mesías que muere, en 4 Esdras 7, y en este pasaje no tiene poder salvador. Un Mesías o Hijo del Hombre que padeciera y muriera era cosa inaudita y parecía ser una absoluta contradicción de la Palabra de Dios.

A la luz de tales hechos, la narración que nos ofrecen los evangelios es sicológicamente válida. Los discípulos fueron tardos en reconocer en Jesús a su Mesías debido a que por sus hechos no estaba haciendo nada de lo que se esperaba del Mesías. Al contrario, cuando el pueblo trató de forzarle la mano, Jesús se retiró. Después de alimentar a cinco mil personas con unos cuantos panes y peces, el pueblo quería apoderarse de él y hacerle rey (Jn. 6:15), es decir, Mesías. Dándole unas cuantas espadas y escudos, podía equipar un ejército entero. Ni las legiones romanas podrían oponerse a semejante poder divino. Y cuando, en lugar de ofrecerles espadas y escudos, Jesús ofreció su cuerpo y su sangre (Jn. 6:53), "muchos de sus discípulos volvieron atrás y ya no andaban con él" (Jn. 6:66). Cuando Jesús les preguntó si también ellos querían irse, Pedro replicó: "¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna" (Jn. 6:68); mas al decir ésto, Pedro estaba diciendo mucho más de lo que realmente comprendía.

Podemos pues sacar la conclusión de que nuestros Evangelios son válidos, tanto históricamente como sicológicamente. Las predicciones de Jesús no condicionaron el pensamiento de sus discípulos, para que estuvieran suficientemente prepa-

rados para el evento de su muerte. Los profetas del Antiguo Testamento no predijeron los sufrimientos y la muerte del Mesías o del Hijo del Hombre, sino de un Siervo que padecería, anónimo y sin especial designación. La literatura judaica contemporánea no refleja la esperanza en un redentor sufriente. De hecho, la misión de Jesús al padecer y morir contradecía todo lo que los discípulos sabían acerca del Mesías. Tenía que *ocurrir* algo para crear en ellos la creencia de que el Mesías crucificado y muerto había retornado a la vida.

NOTAS

[1] Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (New York: Longmans, Green, 1886), II, 624.

[2] Lo cual hace E. Jenni en el artículo "Messiah, Jewish" en el *Interpreter's Dictionary of the Bible,* K-Q, pp. 360-365.

[3] Estas citas pueden hallarse en Salmos de Salomón 17, en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* (Oxford, Clarendon, 1913), II, pp. 649-650.

[4] En dos pasajes de Enoc, se llama "Mesías" al Hijo del Hombre (48:10 y 52:4). Lo cual sugiere que los dos conceptos empiezan a fundirse. Empero generalmente, es preferible verlos como dos personajes claramente diferenciados.

[5] R. G. Hammerton-Kelly. *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man* (Cambridge University Press, 1973).

[6] Véase C. K. Barrett, 'The Background of Mark 10:45", en *New Testament Essays,* ed. por A. J. B. Higgins (Manchester University Press, 1959), p. 14.

[7] Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (New York: Macmillan, 1955), p. 405.

[8] Ibid., p. 163.

[9] W. O. E. Oesterley, *II Esdras* (London: Methuen, 1933), p. 141.

Capítulo 7
NATURALEZA DE LOS EVANGELIOS

HA LLEGADO el momento oportuno para que consideremos el testimonio de los cuatro evangelios en lo tocante a la resurrección de Jesús. Hemos visto ya que hay razones textuales para creer en la integridad básica de lo que los Evangelios dicen sobre las enseñanzas de Jesús.

Ante todo conviene que declaremos algunas cosas en cuanto a la naturaleza de los Evangelios. El punto de vista anterior en antigüedad a la época del enfoque "crítico" nos decía que los Evangelios eran relatos de testigos oculares de la vida y hechos de Jesús y son por ello completamente dignos de confianza como testimonios históricos auténticos. Actualmente ya no es posible mantener semejante postura, ya que los eruditos contemporáneos en nuestros días reconocen casi universalmente que los evangelios no vieron la luz pública hasta por lo menos treinta o cuarenta años después de los eventos que reseñan, y que la tradición sobre la vida y palabras de Jesús se preservó oralmente por lo menos durante una generación antes de ser puesta en escrito. Además, se

reconoce casi universalmente que la iglesia primitiva *dio forma* a la tradición oral para poder emplearla con determinados propósitos; y la erudición más reciente ha hecho hincapié en que los autores de los Evangelios no eran meros transmisores de la tradición, sino auténticos teólogos.[1] Esto significa que los evangelios no son historia pura y "objetiva", si por "objetiva" queremos decir obra de autores neutrales y desinteresados. Cada uno de los evangelistas *seleccionó* sus materiales y en cierta medida *moldeó* estos materiales para combinarlos de modo que sirvieran a sus propósitos teológicos y eclesiásticos. Esto equivale a decir que no debemos esperar hallar una concordancia estricta y rígida entre los diferentes evangelios. Es evidente que los evangelistas en muchas ocasiones demuestran estar muy poco preocupados en lo concerniente a detalles históricos tan estrictos como son fechas, lugares, secuencia de los acontecimientos y otros semejantes, que serían muy importantes en documentos estrictamente históricos. Su atención se concentra en darnos retratos que muestren quién era Jesús, lo que dijo y lo que hizo. La cuestión crítica importante aquí es: ¿Lograron su propósito?

En lo tocante a este punto, la crítica contemporánea se divide en varias corrientes del pensamiento. El crítico contemporáneo más radical es Bultmann. Este reconoce que los evangelios presentan a Jesús como un hombre divino. Dado, sin embargo, que todo "hombre moderno", como diría Bultmann, sabe que la categoría llamada hombres divinos pertenece a la mitología y no a la historia, los evangelios son completamente indignos de confianza históricamente hablando. Los evangelios son testimonios de lo que la iglesia creía acerca de Jesús, mas no retratos de lo que Jesús era realmente. El auténtico "Jesús histórico", es decir, el Jesús meramente humano, ha desaparecido tras el telón de la tradición del Cristo divino. Dicho de otra forma, no sólo la selección y la forma de los evangelios fueron obra de la iglesia primitiva; sino

que dicha comunidad produjo, no historia estricta, sino la sustancia misma de los evangelios.

Estos críticos consideran los evangelios como el resultado de una tradición oral que fluyó libremente y cuya sustancia quedó completamente transformada en el proceso seguido para preservarla. Para tales críticos, las narraciones referentes a la resurrección son en gran parte legendarias y mitológicas. Así, por ejemplo, dice Bultman que los relatos sobre la tumba vacía son una leyenda apologética que tenía por objeto demostrar la resurrección de Jesús.[2]

La mayoría de los críticos reconocen que los evangelios merecen un nivel de credibilidad más elevado. Si bien los evangelios en sí son la forma escrita de una tradición oral, esta tradición estuvo siempre bajo el control de testigos oculares, lo cual hace que los rasgos principales de su testimonio sean creíbles. No se sabe quién fue el autor del primer evangelio, (Mateo); es un enigma no aclarado. Sin embargo, nuestro evangelio más antiguo es Marcos. Un testimonio entre los primeros en cuanto a Marcos —el de Papías (aprox. en el año 130 de nuestra era)— afirma que Marcos era ayudante de Pedro en Roma y que su Evangelio se basó en las memorias de Pedro. Si bien es cierto que muchos críticos descartan por completo este testimonio externo, no podemos rechazarlo a la ligera. Martin, que se ocupa principalmente de la crítica de la redacción de los documentos, pondera cuidadosamente el testimonio de Papías y llega a la conclusión de que básicamente es válido. Marcos fue escrito probablemente alrededor del año 65 de nuestra era en Roma por Marcos mismo, el ayudante de Pedro. Martin saca la conclusión de que

> . . . en el caso del evangelista Marcos nos hallamos con un escritor que "tuvo considerable oportunidad de recopilar datos del tipo que más tarde serían utilizables para componer el Evangelio",

> por medio de su relación con los principales apóstoles, tanto en Jerusalén como en Antioquía y en Roma... Marcos se convirtió en el "intérprete" de Pedro al publicar su evangelio, en el cual puso por escrito las enseñanzas de Pedro.[3]

Aunque muchos eruditos fechan Lucas y Hechos a fines del primer siglo o principios del segundo y atribuyen estos libros a autor desconocido, es mucho más probable que Lucas y Hechos fueran escritos por Lucas, compañero de Pablo, y que esto ocurriese muy poco antes de la persecución neroniana de los cristianos en el año 64 de nuestra era. Si Lucas estuvo con Pablo en su encarcelamiento por orden del César, como parecen indicar los pasajes que emplean el pronombre "nosotros" (Hch 21:18; 27:1), tuvo amplias oportunidades en Palestina para familiarizarse con los principales eventos de la vida de Jesús, su muerte, y su resurrección, recibiendo la información de hombres que habían sido "desde el principio... testigos y ministros de la palabra" (Lc. 1:2).

La fecha y el autor del cuarto Evangelio son más difíciles de determinar. La tradición atribuye el cuarto Evangelio al apóstol Juan, postura todavía defendible. Hasta hace unos veinticinco años aproximadamente, los críticos "de vanguardia" no veían casi nada de valor histórico en este Evangelio. Sin embargo, se aprecia un viraje contemporáneo en la crítica al respecto, es decir, que el Evangelio se "visualiza de nueva forma". Uno de nuestros eruditos ingleses más meticulosos ha iniciado un nuevo estudio de la tradición del Evangelio de Juan y llega a la siguiente conclusión: "El cuarto Evangelio está respaldado por una antigua tradición independiente de los demás evangelios y que merece cuidadoso examen como aportación de nuestro conocimiento de los hechos históricos referentes a Jesucristo."[4] Refiriéndose específicamente a las

narraciones que en este Evangelio se encuentran tocante a la resurrección, Dodd descubre una tradición oral independiente formulada sustancialmente antes del año 66 de la era cristiana en Palestina,[5] es decir, plenamente dentro del período en que había aún testigos oculares en la iglesia.

La conclusión es que si bien los Evangelios no fueron escritos por testigos oculares de Jesús, incorporan una tradición que en su forma oral estuvo bajo el control de testigos oculares. Coincidimos con el dictamen de Vincent Taylor: "Si los Críticos Formales están en lo cierto, es que los discípulos deben haber sido traspuestos al cielo inmediatamente después de la Resurrección".[6] Sin embargo, los discípulos de Jesús continuaron en la iglesia y deben haber tenido control sobre la tradición en sus puntos más importantes. El papel representado por los testigos oculares de la persona de Jesús lo defienden hoy día muchos y competentes eruditos.[7] Si es así, es de esperar que se encuentren variantes en detalles secundarios, junto con un claro recuerdo con respecto a los hechos de mayor importancia. Estoy hablando aquí como historiador, en términos de probabilidad histórica.

Permítaseme ofrecer una ilustración personal. En Abril de 1958, estuve en Lisboa, Portugal, donde una tarde asistí a la dedicación de una nueva iglesia bautista. Recuerdo aún con gran detalle el bloque de viviendas, que albergaba una gran sala donde se reunieron unos centenares de personas. Recuerdo la luz de tono anaranjado que iluminaba el local. No recuerdo ni al predicador ni el sermón. A mi regreso a Estados Unidos, mencioné el evento y dije que recordaba aquel domingo por la tarde. Mi esposa me dijo al momento: "Pero George ¿dónde está tu sentido del tiempo? Era un viernes por la tarde, no un domingo". Fuera viernes o domingo, no afectaba en nada importante a lo que yo trataba de decir cuando empecé a hablar. Si me equivoqué en la fecha, no erré en modo alguno en cuanto al hecho de que era en Lisboa

donde estuve y presencié la inauguración de una nueva iglesia bautista.

Con estos antecedentes, abramos los Evangelios para examinar atentamente su testimonio en lo concerniente a la resurrección.

NOTAS

[1] El segundo método se llama "crítica de redacción" de acuerdo con el término alemán *Redaktionskritik.*

[2] R. Bultman, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford: Basil Blackwell, 1963), p. 287.

[3] Ralph P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1973), p. 61. Véase el estudio de Martin sobre el conjunto del problema, pp. 52-63. La cita de Martin es de T. W. Manson.

[4] C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1963), p. 423.

[5] *Op. cit.*, p. 150.

[6] Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London: Macmillan, 1935), p. 41.

[7] Véase F. V. Filson, *A New Testament History* (Philadelphia: Westminster, 1964), p. 78; F. F. Bruce en *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), pp. 98, 100; Oscar Cullmann, *Salvation in History* (New York: Harper & Row, 1967), pp. 90, 98 *et passim;* Bruce M. Metzger, *The New Testament* (New York/Nashville: Abingdon, 1965), p. 87; James L. Price, *Interpreting the New Testament* (New York; Holt, Rinehart and Winston, 1961), p. 159.

Capítulo 8
EL TESTIMONIO DE LOS EVANGELIOS

AUN LA MAS superficial lectura del relato de la resurrección en los cuatro evangelios descubrirá cuán grande es la diversidad que encierran. Y esta diversidad constituye uno de los principales problemas en el estudio contemporáneo de los evangelios. Uno diría que casi equivale a la existencia de contradicciones absolutas entre los cuatro relatos. Este hecho ha llevado a algunos a la precipitada conclusión de que, dado que los evangelios parecen contradecirse al reseñar los pretendidos eventos, son merecedores de toda desconfianza como material histórico. Por ejemplo, un estudio recientemente publicado de la resurrección dice así:

> El mejor procedimiento para provocar la desconfianza hacia un testigo en un juzgado consiste en interrogarle de tal modo que se desconcierte y preste sus declaraciones de manera que el jurado aprecie una cadena de contradicciones y se convenza de que el testigo no es fidedigno. *No es preciso ser un erudito científico del Nuevo Testamento para lograr*

	MATEO	MARCOS	LUCAS	JUAN
1.	Al amanecer del primer día	Cuando pasó el día de reposo	el primer día de la semana	el primer día de la semana
2.	mujeres	mujeres	mujeres	mujeres
3.	María Magdalena, *la otra María*	María Magdalena *María, made de Salome*	María Magdalena *María, madre de Jacobo; Juana*	María Magdalena (sola)
4.	*para ver el sepulcro*	*para ungir el cuerpo de Jesús*	*llevando especias*	*no se da razón* (Nicodemo unge el cuerpo, 19:39)
5.	*un terremoto un angel* removió la piedra	hallaron la piedra removida	hallaron la piedra removida	hallaron la piedra quitada
6.	*un angel*	*un joven*	*dos varones*	*dos ángeles* (20:12)
7.	*los guardas se quedan como muertos*			
8.		las mujeres entran en el sepulcro vacío	no hallaron el cuerpo	
9.	"Ha resucitado, como dijo"	"Ha resucitado, no está aquí"	"¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive?"	
10.	"Id, y decid a sus discípulos"	"Id, decid a sus discípulos, *y a Pedro*"		

	MATEO	MARCOS	LUCAS	JUAN
11.	"Va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis".	"El va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis".		
12.	"Con temor y gran gozo, fueron corriendo"	"Se fueron huyendo . . . porque les había tomado temblor y espanto"	Volvieron del sepulcro	*María corre a contarlo a Pedro y al otro discípulo*
13.	*Fueron corriendo a dar las nuevas a sus discípulos*	*Ni decían nada a nadie, porque tenían miedo*	*Ellas dijeron estas cosas a los once, y a todos los demás. Ellos no creen.*	
14.	*Jesús sale al encuentro de las dos mujeres*			
15.				*Pedro y Juan entran en el sepulcro vacío; Pedro cree* (21:3-10)
16.				*Jesús se aparece a María* (21:11-17)
17.				*María lo cuenta a los discípulos*
18.			*aparición a dos discípulos cerca de Emaús*	

	MATEO	MARCOS	LUCAS	JUAN
19.			*una aparición a los once en Jerusalén* (24:36-49)	*una aparición a los discípulos* (20:19-29)
20.				*una segunda aparición a los once, incluido Tomás* (20:21-29)
21.				*una aparición en Tiberias* (21:1-23)
22.	la gran comisión en Galilea			
23.			la ascensión desde Betania	

el mismo resultado con los relatos de la resurrección (cursiva nuestra).[1]

No tenemos el menor deseo de hacer la glosa de las dificultades del problema, y el diagrama de las páginas 106-108 permite un análisis de los hechos relacionados con la resurrección, indicando claramente las porciones en que hay concordancia y aquellas en que se encuentra discordancia.

Antes de pasar a estudiar el problema, es preciso mencionar una dificultad preliminar para la cual no hay respuesta cierta. El texto de Marcos más antiguo de que se dispone no reseña ninguna aparición del Jesús resucitado. La "conclusión prolongada", consistente en el texto de 16:9-19, que aparece en la versión Reina-Valera (1960) y en otras también, no es más que una entre *cinco* conclusiones de Marcos existentes en la tradición manuscrita. La erudición moderna es casi unánime en considerar que los versículos 9-19 no formaban parte del evangelio original, sino que fueron añadidos en fecha muy antigua al reconocerse que Marcos terminaba muy abruptamente al no mencionar las apariciones del Jesús resucitado. Sin embargo, al llegar aquí termina la unanimidad de opiniones. Muchos eruditos están persuadidos que la conclusión del evangelio de Marcos fue mutilada en fechas muy antiguas cuando sólo se disponía de un ejemplar manuscrito, y que el evangelio en su origen contenía una página que se perdió, que actualmente es irrecuperable, y que contenía la narración de las apariciones del Jesús resucitado. Muchos otros eruditos aducen que Marcos escribió como lo haría un artista, y que deliberadamente puso fin a su evangelio con una nota de expectación y temor. Ha habido acalorados debates sobre si era posible que una oración gramatical correcta en griego terminase con la estructura de 16:8: *ephobounto gar* —ya que esta última palabra es una conjución; mas los debates no han producido respuestas positivas. No hay otra salida que resolver la cuestión pura-

mente como materia de juicio crítico.

El que esto escribe nunca se ha sentido atraído por los argumentos que aducen un posible temperamento artístico-literario en la obra de Marcos. Nos parece completamente verosímil que Marcos relatara las apariciones de Jesús resucitado. Su evangelio menciona frecuentemente la resurrección, lo cual demuestra que ésta era un acontecimiento importante en su pensamiento. Después de la confesión de Pedro reconociendo a Jesús como Mesías en Cesárea de Filipo, Jesús dijo a sus discípulos que era necesario que fuese rechazado y muerto, "y que resucitara después de tres días" (Mr. 8:31). Después de la transfiguración, Jesús mandó a los discípulos "que a nadie dijesen lo que habían visto, sino cuando el Hijo del Hombre hubiese resucitado de los muertos" (Mr. 9:9). Este solo versículo indica ya que la resurrección era ciertamente una cuestión decisiva para entender la persona y la misión de Jesús. Asimismo Jesús predijo su muerte y su resurrección por segunda vez en Mr. 9:31; "pero ellos no entendían esta palabra, y tenían miedo de preguntarle" (Mr. 9:32). En una tercera ocasión, según Marcos, Jesús anunció que su misión como Hijo del Hombre era "dar su vida en rescate por muchos" (Mr. 10:45), misión que, como es obvio, no tendría sentido si permanecía muerto. Una vez más, en la mañana del día de la Pascua, Marcos relata que cuando las mujeres llegaron a la tumba, un joven les anunció: "No os asustéis; buscáis a Jesús nazareno, el que fue crucificado; ha resucitado, no está aquí. Mirad el lugar en donde le pusieron" (Mr. 16:6).

Todo esto prueba que la resurrección no era cosa de poca monta para Marcos; y hace muy inverosímil que Marcos contara la historia de la Pascua sin incluir las apariciones de Jesús resucitado. Nosotros, pues, sacamos la conclusión de que Marcos 16:8 es una conclusión mutilada del evangelio; pero se trata tan sólo de una suposición, carente de pruebas.

Para nuestros fines no importa mucho, pues sea cual fuere la realidad, el Marcos *que poseemos* termina en 16:9, y no podemos conjeturar qué habrá escrito en un documento que no tenemos.

Una cosa está bien clara. Nuestros evangelios representan tradiciones evidentemente diferentes. Uno de los "hechos" admitidos por la crítica moderna del Nuevo Testamento es que Marcos es el evangelio de fecha más antigua, y que Mateo y Lucas hicieron uso de Marcos. Sin embargo, en los relatos de la resurrección, tanto Mateo como Lucas siguen sus propias pautas, desechando su fuente de información. En los dos breves pasajes en que Mateo y Marcos son paralelos (Mt. 28:1, 5-8), sólo unas cuantas palabras reflejan interdependencia. Todo lo cual significa que *en los puntos en que los evangelios concuerdan, tal concordancia es tanto más sorprendente.*

Hay entre los evangelios numerosas divergencias más o menos típicas de los evangelios en general. Los nombres de las mujeres difieren. Los tres sinópticos mencionan a María Magdalena y a María, la madre de Jacobo. Marcos menciona además a Salomé (véase Mt. 27:56). Lucas menciona a Juana (véase Lc. 8:3). Estas divergencias no son graves. La dificultad aumenta cuando Juan menciona sólo a María Magdalena como si estuviera sola. Sin embargo, no es cosa imposible que un grupo de mujeres llegara temprano a la tumba y hallara la piedra removida; en vista de lo cual María salió corriendo para contárselo a Pedro y a Juan mientras las otras mujeres se quedaban en el huerto.

Hay una dificultad más grave aún en lo que se dice sobre el propósito de las mujeres al visitar la tumba. Marcos (16:1), seguido por Lucas (24:1), nos dicen que vinieron con especias para ungir el cuerpo de Jesús. Sin embargo, Juan nos cuenta que Nicodemo ya había ungido el cuerpo de Jesús antes de ponerlo en la tumba (Jn. 19: 39-40). No

sabemos si se trata de una tradición defectuosa o si las mujeres vinieron para terminar un trabajo que Nicodemo había comenzado. Además, muchos críticos indican lo poco natural de la situación de unas mujeres ungiendo un cuerpo que llevaba ya muerto dos noches y un día, especialmente teniendo en cuenta que la tumba estaba sellada con una pesada piedra; pero Cranfield observa acertadamente que "el amor a menudo lleva a las personas a hacer cosas que desde el punto de vista práctico son inútiles".[2]

Otra aparente contradicción es la que se descubre cuando en Juan se dice que Jesús estaba envuelto en lienzos (*othonioi,* Jn. 19:40) mientras que los tres sinópticos dicen que Jesús estaba envuelto en un sudario (sindón), una gran sábana (*Mr. 15:46 y sig.). Esto suele armonizarse tradicionalmente* diciendo que el cuerpo fue primeramente envuelto en una sábana después de bajarlo de la cruz; pero que antes de dejarlo en la tumba, el sudario fue cortado en tiras que se emplearon para envolver el cuerpo, miembro por miembro, entre capas de mirra y áloes.[3] Es posible que el cuerpo fuese primero envuelto en un sudario y luego las tiras de tela fueran enrolladas alrededor del cuerpo cubierto por el sudario.

El hecho de que los sinópticos testifiquen de la visita de varias mujeres mientras que Juan sólo parece saber de la visita de María es un escollo mucho más grave. Y no obstante, puede no tratarse de una verdadera contradicción, pues cuando María encontró a Pedro y al "otro discípulo" para contarles su experiencia, dijo: "Se han llevado del sepulcro al Señor, y no *sabemos* dónde le han puesto" (Jn. 20:2). De forma que es posible que, debido a que solo María corrió delante para dar la noticia a Pedro y al discípulo amado, ella fuera la única que se menciona en el cuarto evangelio.[4]

Otra discrepancia de carácter menos importante es la reacción de las mujeres ante el anuncio del ángel de que

Jesús había resucitado. La brusca conclusión de Marcos nos dice que huyeron de la tumba "porque les había tomado temblor y espanto; ni decían nada a nadie, porque tenían miedo" (Mr. 16:8). Por otra parte, tanto Mateo como Lucas dicen que "saliendo del sepulcro con temor y gran gozo, fueron corriendo a dar las nuevas a sus discípulos" (Mt. 28:8 véase Lc. 24:9). Sin embargo, Mateo relata también que mientras las mujeres estaban de camino desde el sepulcro a la ciudad, Jesús les salió al encuentro, y ellas abrazaron sus pies y le adoraron. Entonces Jesús repitió la orden de que sus discípulos fuesen a Galilea, donde él les encontraría (Mt. 28:9-10).

Es posible que la reacción inicial de las mujeres fuese de temor (Mateo dice que era temor y gozo al mismo tiempo) *y sólo después de su encuentro con Jesús fueron a contar a* los discípulos lo que habían visto. Por otro lado, puede tratarse de una de las discrepancias secundarias que caracterizan a los evangelios sinópticos. Si Mateo y Lucas tenían el libro de Marcos ante sí mientras escribían, eran conscientes de estar alterando la narración. Quizás el problema se resolvería fácilmente si poseyéramos la "conclusión perdida" de Marcos.

El problema más señalado es el del lugar de las apariciones del Jesús resucitado a sus discípulos. Marcos no relata ninguna de las apariciones a causa de la conclusión mutilada de su evangelio, pero cuando el "joven" dijo a María Magdalena que "él va delante de vosotros a Galilea; allí le veréis, como os dijo" (Mr. 16:4), lo mejor, según parece, es entender el versículo como una promesa de una o varias apariciones del resucitado en Galilea, y suponer que Jesús deseaba encontrarse allí con sus discípulos.[5] Mateo, en uno de los pocos pasajes en que su evangelio usa la misma redacción exacta que Marcos en el relato de la resurrección, cuenta este mismo encargo(Mt. 28:7). Mateo narra también que los once discípulos fueron a Galilea, donde Jesús salióles al encuentro y

les dio la "Gran Comisión" de hacer discípulos en todas las naciones (Mt. 28:16-19). Además, Mateo reseña una aparición a las mujeres de Jerusalén que no se encuentra ni en Marcos ni en Lucas.

Por otra parte, Lucas relata apariciones ocurridas sólo en Jerusalén o en sus cercanías. Omite el encargo del ángel, contado tanto por Marcos como por Mateo, avisando que Jesús precedería a sus discípulos a Galilea. Relata con detalles considerables la aparición de Jesús a los dos discípulos en el camino de Emaús. Evans opina que éste es "el relato de una aparición del resucitado que podríamos llamar 'legendaria' en el sentido técnico, de un relato acerca de un ser sobrenatural que acompaña en forma natural, como hombre, a unos mortales, y que conversa extensamente con hombres que le acogen sin darse cuenta de quién es".[6] Mas esta aparición no es más sobrenatural que las inexplicables apariciones de Jesús a sus discípulos cuando éstos se hallaban reunidos a puerta cerrada (Jn. 20:19; 20:26); y llamarlo leyenda es introducir un prejucio en contra de su veracidad. El hecho de que la narración posee sustancia histórica nos lo indica el que esta aparición les ocurriera a dos discípulos absolutamente insignificantes. Se nos dice que uno se llamaba Cleofas (Lc. 24:18), a veces identificado con el tío de Jesús, llamado Cleofas (Jn. 19:25). Sin embargo, no hay evidencias que permitan apoyar esta identificación. El nombre del segundo discípulo es totalmente desconocido. Si, como dice Lucas, la tarea primordial de los *apóstoles* era dar testimonio de la resurrección de Jesús (Hch. 1:22), sería de esperar que tal aparición les hubiera ocurrido a dos de los apóstoles caso de ser dicha narración una creación de la comunidad, y no a dos discípulos desconocidos que no tienen otro cometido en la historia de la iglesia primitiva.

Al anochecer de aquel día (según parece), Jesús se apareció a los once que estaban reunidos con otros discípulos

(Lc. 24:36 y sig.). Luego los condujo a Betania, fuera de Jerusalén, donde se separó de ellos y fue llevado arriba al cielo (Lc. 24:50 y sig.).

Se observa claramente que Lucas está escribiendo con gran discriminación, pues en el relato subsiguiente dice que Jesús se apareció a sus discípulos durante un período de cuarenta días (Hch. 1:3). Lucas describe por segunda vez la ascensión con mayor número de detalles que en el evangelio. Asimismo nos dice que se apareció "durante muchos días . . . a los que habían subido juntamente con él de Galilea a Jerusalén, los cuales ahora son sus testigos ante el pueblo" (Hch. 13:31).

El hecho de que Lucas relate solamente apariciones de Jesús en Jerusalén o cerca de allí es cosa fácil de comprender. El propósito del libro de los Hechos es mostrar cómo la iglesia recién nacida, que comenzó como un grupo insignificante e ignorado de creyentes judíos en la ciudad capital del judaísmo, se extendió por todo el mundo romano hasta aparecer en un grupo de creyentes gentiles en el corazón del imperio romano. Sólo si tenemos en cuenta este propósito podemos explicarnos por qué Lucas dedica pasajes tan extensos —nada menos que cinco capítulos y medio (21:17-26:32)— a relatar la última experiencia de Pablo en Jerusalén. No se habían fundado nuevas iglesias, no se habían promulgado nuevas enseñanzas, la iglesia no había avanzado. Lucas tiene particular interés en narrar con todo lujo de detalles el hecho que el pueblo de Dios según la carne —el Israel nacional— representado por los funcionarios y el populacho de la Ciudad Santa, había rechazado al emisario de Dios en la persona de Pablo. Sin embargo, aún habiendo sido rechazado por Israel, no sólo en Jerusalén sino también en Roma (Hch. 28: 25-27), halló auditorio entre los gentiles; y Lucas termina su libro con la nota del eficaz ministerio de Pablo entre los gentiles de Roma.

Lucas no se ha propuesto escribir una historia completa ni tiene particular interés en Galilea. Está interesado en el avance del cristianismo desde Jerusalén a Roma, y, teniendo esto en mente, narra sólo las apariciones en la zona de Jerusalén. Es indiscutible que el encargo recibido por los discípulos de no salir de Jerusalén (Hch. 1:4) les fue dado a su regreso de Galilea.

El cuarto evangelio nos narra las apariciones en ambos lugares. Juan relata una aparición a María en Jerusalén, luego dos apariciones a los discípulos. En un capítulo subsiguiente, Jesús se reveló a los once junto al mar de Galilea.

Así pues observamos que Lucas centra el punto de las apariciones del resucitado sólo en Jerusalén; Marcos las sitúa (según se sobreentiende) sólo en Galilea, mientras que Mateo y Lucas nos muestran a Jesús revelándose en ambos lugares. Muchos eruditos contemporáneos están convencidos de que estas dos posiciones se excluyen mutuamente y que hay que escoger una de ellas. Lo más corriente es preferir la versión de Galilea. Trataremos de ilustrarlo: Hans von Campenhausen es uno de los más destacados historiadores europeos especializado en la iglesia primitiva. En un ensayo sobre la resurrección que ha tenido amplia resonancia, bosqueja los eventos del modo siguiente. Inmediatamente después de la crucifixión de Jesús, los discípulos permanecieron al principio en Jerusalén pero ya no se dejaban ver. Estaban perplejos y abatidos, mas "en modo alguno resignados a lo que había ocurrido". Muy pronto, probablemente al tercer día, una mujer descubrió que la tumba estaba abierta y vacía. En este punto no se reseñan apariciones de Jesús. "La noticia causó inquietud entre los discípulos. Pedro especialmente parece haber entendido que la tumba vacía era una señal de que la resurrección había tenido lugar, y Pedro influyó en los demás en este sentido". En vista de ello, los discípulos partieron hacia Galilea, dirigidos por Pedro, con la esperanza de reunirse

con Jesús allí. En Galilea, Jesús se apareció a Pedro solo, y luego a los doce, y más tarde a los quinientos hermanos (1 Co. 15), luego a Jacobo, y luego a todos los apóstoles. Estas apariciones debieran considerarse como habiendo tenido lugar en rápida sucesión. Es posible que las dos últimas apariciones mencionadas tuvieran lugar en Jerusalén. Los discípulos no regresaron a Jerusalén hasta después de las apariciones en Galilea.[7]

Considerando esta reconstrucción de los hechos, es preciso hacer varias objeciones. En primer lugar, los evangelios son unánimes en que no fue la tumba vacía lo que sugirió que había habido una resurrección. Von Campenhausen apela a Lucas para sostener que Pedro parece haber entendido que la tumba vacía era una señal de que había tenido lugar la resurrección, y que esto influyó en los demás a creer lo mismo. Esta deducción es desconcertante, pues Lucas sólo menciona a Pedro una vez, cuando los dos discípulos de Emaús regresaron a Jerusalén para relatar su encuentro con Jesús. Allí les dijeron: "Ha resucitado el Señor verdaderamente, y ha aparecido a Simón" (Lc. 24:34). *Y esta aparición debe haber tenido lugar el domingo de Pascua en Jerusalén.* Desde luego que Juan relata que Pedro y Juan visitaron la tumba vacía y vieron los lienzos en la tumba, y el sudario, allí donde había estado el cuerpo de Jesús, y viendo la posición de lienzos y sudario, "el otro discípulo . . . vio y creyó" (Jn. 20:8). Más adelante nos ocuparemos de este incidente. Sin embargo, von Campenhausen apela a Lucas, y no a Juan, para sostener su posición. Desde luego que hay un texto en muchos manuscritos, que se omite en varias versiones y en dos o tres textos críticos griegos modernos. El texto griego publicado por la Sociedad Bíblica Americana pone este versículo entre paréntesis, por "considerarse de validez textual dudosa". El versículo dice: "Pero levantándose Pedro, corrió al sepulcro; y cuando miró dentro, vio los lienzos solos, y se

fue a casa maravillándose de lo que había sucedido" (Lc. 24:12). Como puede apreciarse, el versículo no dice que la tumba vacía le sugirió a Pedro la resurrección, sino solamente que le dejó maravillado. Pablo alude a una aparición a Pedro (1 Co. 15:5), mas la única aparición a Pedro solo en los evangelios es la que se menciona en Lucas 24:34, la cual debe haber ocurrido en Jerusalén. En el caso de Juan 20:8 y Lucas 24:12, no fue la tumba vacía lo que despertó la fe en Pedro, sino los lienzos.

La tumba vacía en sí no creó fe en la resurrección, ni por parte de Pedro ni de ninguno de los demás discípulos. Marcos relata que ni siquiera el anuncio de los ángeles de que Jesús había resucitado fue capaz de despertar la fe. Al contrario, las mujeres se llenaron de temor y espanto (Mr. 16:8). Los dos discípulos del camino a Emaús, según parece, habían oído decir que la tumba estaba vacía, pero no habían visto a nadie que hubiese visto a Jesús; y estaban aún llenos de duda (Lc. 24:21). Lucas nos dice que cuando las mujeres hallaron a los discípulos y les contaron haber encontrado la tumba vacía, "a ellos les parecían locura las palabras de ellas, y no las creían" (Lc. 24:11). *La tumba vacía no despertó ni despierta fe en la resurrección de Jesús.* Se trata de un hecho histórico con el que hay que contar en el estudio histórico de la resurrección de Jesús, pero históricamente sólo testifica que algo le ocurrió al cuerpo de Jesús; no indica lo que le ocurrió. Nosotros llegamos a la conclusión de que von Campenhausen va más allá de la evidencia.

Hay un segundo hecho importante. Según los Evangelios, el testimonio de las mujeres fue triple: hallaron la tumba vacía; un ángel (o unos ángeles) anunció o anunciaron que Jesús había resucitado; y ellas mismas vieron a Jesús, tanto las mujeres (Mt. 28:9-10) como María (Jn. 20). Cuando contaron sus experiencias a los discípulos, éstos no creyeron, pues las palabras de las mujeres les parecían locura (Lc.

24:11). Todo esto está marcado por la verosimilitud, pues en el mundo del judaísmo no había "mujeres liberadas". Una mujer no tenía derecho a ser testigo, porque basándose en Génesis 18:15 se la consideraba mentirosa. Sólo en muy pocos y excepcionales casos era permisible que actuara como testigo. Esto hace que sea muy notable el hecho de que el testimonio de unas mujeres, tanto en lo referente a la tumba vacía como a la propia resurrección, reciba una porción tan importante en los evangelios. Si la fe de la comunidad hubiese jugado un papel importante en la sustancia de las narraciones que nos cuentan la resurrección, *lo lógico hubiera sido que los testigos principales hubieran sido apóstoles y no mujeres.* La única razón inteligible de que el testimonio de las mujeres haya recibido prioridad es que se trata de un testimonio históricamente válido. Hay, pues, buenas razones críticas para creer que las apariciones tuvieron lugar tanto en Galilea como en Jerusalén.*

Para concluir diremos que muchos lectores pueden recibir cierto consuelo en saber que hay competentes eruditos críticos que aceptan tanto Galilea como Jerusalén como lugares en que ocurrieron las apariciones. C. H. Dodd fue probablemente el más grande de los eruditos neotestamentarios recientes en Inglaterra. En su último libro, titulado *The Founder of Christianity,*[8] incluye un breve capítulo sobre la resurrección como secuela de la vida de Jesús, en el cual escribe como si considerase las apariciones, tanto en Galilea como en Jeru-

---

* "La pretensión cristiana de que las mujeres hallaron la tumba vacía no se ha demostrado realmente que sea de origen reciente; sino que tal pretensión puede haber sido una presuposición tan antigua como la tradición de la proclamación de que Jesús había resucitado". R. E. Brown, **The Gospel according to St. John** (Garden City: Doubleday, 1970), II, p. 928. Véase también C. F. D. Moule, **The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ,** ed. por C. F. D. Moule (London/Naperville: S. C. M. & Allenson, 1968), p. 9.

salén, como auténticas. C.F.D. Moule, en un ensayo sobre la ascensión, sugiere, como de paso, que hay la posibilidad de defender ambas tradiciones.[9]

¿Es posible armonizar los diferentes relatos existentes sobre la resurrección? La mayor parte de los críticos modernos renuncian, negándose a intentar armonización alguna. Lo cierto es que hacen más que confesar su impotencia; y aseguran que los relatos son tan contradictorios que es preciso escoger entre diversas alternativas; por ejemplo, si en la mañana de la Pascua un grupo de mujeres vino a la tumba (sinópticos), o si María vino sola. Sin embargo, existe la posibilidad de que los diversos evangelistas seleccionaran sus materiales conforme a sus propios propósitos.

Es preciso evaluar los evangelios desde el punto de vista de su intención, y no de un propósito artificial que les haya sido atribuido por un concepto moderno de la historiografía. Está bien claro que los evangelios *no tienen por objeto* darnos una completa narración de todas las apariciones de la resurrección. Por ejemplo, el relato que nos ofrece el evangelio de Lucas parece como comprimido en un sólo día; mas al abrir el segundo volumen de Lucas-Hechos, el autor nos cuenta que Jesús se apareció a sus discípulos durante un período de cuarenta días (Hechos 13). Juan nos informa que su evangelio consiste sólo en una selección de las muchas cosas que Jesús hizo (Jn. 20:30-31). Además, Lucas 24:34 nos cuenta que Jesús se apareció a Pedro, pero ninguno de los demás evangelios relata esta aparición. Teniendo en cuenta el importante papel de Pedro en la iglesia primitiva, esta omisión es sorprendente. Esta misma aparición está confirmada por el testimonio de Pablo referente a la resurrección en 1 Corintios 15:5. Además, Pablo nos cuenta una aparición a Jacobo, el hermano de Jesús, que es probablemente la ocasión de que se convierta, y de una aparición a quinientos hermanos reunidos, muchos de los cuales vivían aún para dar

testimonio de su experiencia (1 Co. 15:6). Está bien claro que los evangelistas no tienen intención de darnos una *historia* completa de las apariciones de la resurrección. Seleccionan incidentes de la tradición que les son conocidos, y con un solo propósito: Establecer el hecho de que Jesús, el crucificado, vivía de nuevo.

¿Pueden armonizarse estos relatos? La respuesta depende de la postura del crítico. Hace unos años, el que escribe ésto, y como ejercicio de recreo, emprendió la tarea, que ha permanecido en sus archivos durante muchos años. No consultó libros, sino simplemente usó los textos. Leyendo libros recientes sobre la resurrección, halló un solo erudito que había también intentado llevar a cabo la armonización, y con gran sorpresa para el presente escritor, las dos armonizaciones son muy similares.[10] La principal diferencia estriba en que Perry cree que la aparición a las mujeres reseñada en Mt. 28:9-10 está en contradicción con Marcos 16:9: "Apareció primeramente a María Magdalena". Sin embargo, Marcos 16:9 no es parte del texto auténtico, y la aparición a las mujeres carece de datos en cuanto al tiempo y al espacio.

Incluyo la mencionada armonización para aquellos que estén interesados en sus posibilidades.

1. El terremoto y remoción de la piedra tienen lugar antes del amanecer.
2. Un grupo de cuatro mujeres llega temprano a la tumba, preguntándose quién va a remover la piedra. Al acercarse, quedan sorprendidas al ver que la piedra ha sido removida.
3. María sale corriendo para contarles a Pedro y a Juan que el cuerpo de Jesús ha sido robado (Jn. 20:2).
4. Las demás mujeres se quedan en el huerto. Entran en la tumba y son recibidas por dos ángeles, quienes les encargan comuniquen a los discípulos la nueva de la resurrección. El problema de "un joven" de Marcos

16:5, "dos varones" de Lucas 24:4, "ángeles" de Lucas 24:23, es de divergencias de detalle, "corrientes" en los sinópticos.

5. Las mujeres salen corriendo del huerto, embargadas por encontradas emociones de temor y gozo, sin hablar a nadie de la visión de los ángeles en la tumba vacía (Mr. 16:8).
6. Más tarde, el mismo día, Jesús les salió al encuentro (Mateo 28:9 no dice que este encuentro tuviera lugar en el huerto). Habían huido de la tumba. Jesús les encarga llevar la noticia a los discípulos, ellas salen al encuentro de los discípulos, quienes no se hallan reunidos, sino que habían huido (Mt. 26:56).
7. Pedro y Juan, después de haber sido informados por María, llegan a la tumba cuando las mujeres habían partido. Ven los lienzos; empieza a despertar en Juan una vaga comprensión. Salen corriendo para reunir a los discípulos.
8. María regresa a la tumba después que Pedro y Juan han partido; ellos habían corrido (Jn. 20:4), dejando atrás a María. Esta cree todavía que el cuerpo ha sido robado. Está llorando junto a la tumba, sin saber nada de la experiencia de las mujeres que había dejado en el huerto. Ve a los dos ángeles y luego a Jesús (Jn. 20: 11-17). (Marcos 16:9 no es auténtico).
9. Tras la primera impresión de sorpresa, las mujeres, ya más tranquilas, hallan a algunos de los discípulos; éstos no pueden creer la fantástica narración (Lc. 24:11).
10. Los discípulos se hallan reunidos.
11. Llega María y cuenta su experiencia (Jn. 20:18).
12. Aquella misma tarde, la caminata a Emaús.
13. Durante la misma tarde, una aparición a Pedro (Lc. 24:34).
14. Aquella velada, los discípulos están todos reunidos a

puerta cerrada. Habían huido, pero el testimonio de las mujeres, de Pedro y Juan, y más tarde el de María, hace que se reúnan todos. Tomás estaba ausente.

15. Segunda aparición a los once, incluido Tomás.
16. Galilea (Mt. 28:16). Aparición junto a Tiberias (Jn. 21) y a los 500 hermanos (1 Co. 15:6).
17. Regreso a Jerusalén; aparición final y ascensión.

Esta armonización no significa que el autor pretende sugerir que los acontecimientos tuvieron lugar precisamente en este orden. Esto es algo que no podemos saber. Como se ha dicho antes, ninguno de los evangelistas se propone dar una historia completa de las apariciones. Incluso si el lector considerase que esta armonización es forzada y artificial, esto pudiera en sí ser una virtud. Es realmente sorprendente que ninguno de los evangelios cuenta la aparición a Pedro (excepto Lc. 24:34), a Jacobo y a los quinientos (1 Co. 15:3-6). El problema más difícil por sí solo es la aparente contradicción absoluta entre la aparición a las mujeres en Mateo 28:9-10 y la afirmación categórica de que "a él no le vieron" (Lc. 24:24). Sin embargo, como se ha indicado ya, la aparición a las mujeres no ofrece datos de tiempo y lugar.

El hecho de que los evangelistas ofrezcan versiones tan diversas puede incluso ser un factor positivo, pues demuestra su mutua independencia y sugiere que los puntos en que concuerdan es mucho más probable que sean todos históricamente fiables.

Los evangelios concuerdan en ciertos puntos de gran importancia que podemos aceptar como históricamente creíbles.

1. Jesús fue muerto y sepultado.
2. Los discípulos fueron tomados desprevenidos ante su muerte; la confusión les abrumó.

3. La tumba fue hallada vacía la mañana del día de la Pascua.
4. La tumba vacía no era en sí misma una prueba de la resurrección. María creyó que el cuerpo había sido robado.
5. Los discípulos vivieron ciertas experiencias que ellos consideraron ser apariciones de Jesús resucitado de entre los muertos. En último análisis, no importa realmente dónde o a quién ocurrieron estas apariciones.
6. Es preciso incluir otro hecho histórico de importancia. El judaísmo contemporáneo no tenía ningún concepto de un Mesías que muere y resucita.
7. Otro hecho histórico: Los discípulos proclamaron la resurrección de Jesús en Jerusalén, cerca del lugar donde había sido sepultado.

Al llegar a este punto el lector habrá observado que no nos hemos encerrado ni limitado a cierto punto de vista sobre la resurrección, sino que simplemente hemos tratado de delimitar los hechos sólida y puramente "históricos" con los cuales el historiador debe efectuar su labor.

Hay otra prueba o evidencia histórica que es preciso tener en cuenta. Cuando María informó a Pedro y a Juan de que la tumba estaba vacía, los dos hombres corrieron en dirección a la tumba. En la tumba donde había yacido el cuerpo de Jesús, vieron "los lienzos puestos allí, y el sudario, que había estado sobre la cabeza de Jesús, no puesto con los lienzos, sino enrollado en un lugar aparte" (Jn: 20:7). Como ya se ha observado, el cuerpo de Jesús había sido envuelto en tiras de tela a modo de extenso vendaje, con especias depositadas entre las diferentes capas. El "sudario" era una pieza de tela aparte que se envolvía en torno a la cabeza y bajo la barbilla para impedir que las mandíbulas se abriesen. Cuando Pedro vio ésto, "creyó" (Jn. 20:8) que

Jesús ciertamente había resucitado de los muertos. No fue la tumba vacía lo que le convenció, sino la posición en que se encontraban el sudario y los lienzos. "Parece ser que la intención del evangelista es sugerir que Pedro vio los lienzos en la tumba como una crisálida de la cual había salido el cuerpo resucitado del Señor".[11] Esto nos lleva por primera vez a la cuestión de la naturaleza de la resurrección, tal como los Evangelios la representan. No fue la revivificación de un cadáver que vuelve a la vida física. Algo le había ocurrido al cuerpo de Jesús, dándole nuevos y maravillosos poderes. El cuerpo emergió de las ropas de la tumba dejándolas intactas. Era obvio que Jesús no había simplemente *revivido,* ni el cuerpo había sido robado. Sencillamente, había desaparecido.

¿Merece credibilidad tal relato? Escribe C. H. Dodd: "La narración se nos cuenta con el dramático realismo que nuestro escritor domina. Su aspecto es el de una evidencia tan palpable como se pueda exigir. Quizá lo es, y en tal caso se convierte en el áncora de salvación de la fe en una resurrección 'corporal' ".[12] Nos creemos, pues, justificados en sacar la conclusión de que la posición de las ropas en la tumba es otro dato histórico que el historiador debe tener en cuenta.

Hay un hecho aquí que posee enorme importancia: según el testimonio de nuestros evangelios, *nadie presenció la resurrección.* Los textos no dan a entender, en modo alguno, que la piedra fuese removida de la tumba para que Jesús saliera; al contrario, la inferencia que se puede sacar es que la piedra fue retirada para que los discípulos pudieran entrar. Lo primero que los ángeles dijeron fue "Ha resucitado, no está aquí" (Mr. 16:6). La experiencia que probó a los discípulos la resurrección no fue la tumba vacía, ni siquiera la palabra de los ángeles; fue su confrontación con el Jesús resucitado. No le vieron en el acto de resucitar de los muertos, sino después

que hubo resucitado. Los textos del evangelio no nos ofrecen otra explicación de la experiencia de los discípulos sino las simples palabras: "Ha resucitado".

Este notable laconismo de nuestros evangelios canónicos contrasta con el evangelio apócrifo de Pedro.

> En la noche en que amaneció el día del Señor, cuando los soldados, dos en cada turno, mantenían vigilia, resonó una potente voz del cielo, y vieron los cielos abiertos y dos hombres descendieron en gran resplandor y se acercaron al sepulcro. La piedra que había sido puesta sobre la entrada del sepulcro empezó a rodar a un lado, y el sepulcro quedó abierto, y ambos jóvenes entraron. Cuando los soldados vieron esto, despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se hallaban allí para ayudar en la vigilia. Y mientras estaban contando lo que habían visto, vieron a tres hombres salir del sepulcro, y dos de ellos sosteniendo al tercero, y una cruz los seguía, y las cabezas de los dos llegaban al cielo, pero la del que ellos conducían de la mano más arriba del cielo, y oyeron una voz desde los cielos diciendo: "Has predicado a los que duermen". Y desde la cruz se oyó la respuesta: "Así es". Y aquellos hombres tomaron consejo juntos y decidieron informar de esto a Pilato".[13]

He aquí una vívida ilustración de la diferencia entre el testimonio del Evangelio y el de la leyenda. En el evangelio de Pedro, la resurrección misma ocurrió durante la última noche (sábado) antes de la mañana de la Pascua, y fue presenciada por la guardia y algunos de los ancianos de los judíos. En nuestros evangelios, por lo menos en los relatos de la resurrección, la resurrección en sí no tiene fecha ni hora. De hecho, no

podemos decir exactamente cuándo ocurrió. La constante repetición de la idea de la resurrección el tercer día se debe probablemente al descubrimiento de la tumba vacía o a las primeras apariciones del Señor resucitado el tercer día.

Nos hallamos aquí ante el misterio, y de nada sirve especular. Nadie presenció la resurrección, ni siquiera los más íntimos entre los discípulos, y mucho menos los que le eran hostiles. La realidad escueta es, como veremos en detalle más adelante, que la resurrección no es el retorno de Jesús a la vida terrenal física, sino el evento en el cual Jesús pasó de la existencia mortal terrenal al reino de la inmortalidad. Esta es la explicación de la presencia de las ropas en la tumba. Esta no fue abierta para que saliera Jesús; éste salió estando la tumba cerrada todavía. No fue necesario rasgar las ropas mortuorias para que Jesús pudiera salir; salió de ellas dejándolas tal cual habían estado enrolladas en torno al cuerpo de Jesús.

Esto es lo que desespera al historiador. ¿Qué sabe la historia —es decir, la experiencia humana observable y abierta a la percepción— sobre la restauración de muerte a vida? Mas esto no es sino la mitad del problema. ¿Qué sabe la historia o la naturaleza o la totalidad de la experiencia humana sobre cuerpos que pueden atravesar una roca maciza? Se trata de algo *históricamente* increíble.

Sin embargo, esta interpretación no se apoya meramente en la forma de los lienzos en la tumba. Había otras cosas maravillosas tocantes al Jesús resucitado. Tanto Lucas como Juan relatan apariciones que explican claramente que Jesús, en su cuerpo de resurrección, poseía facultades insólitas. Lucas (24: 13-53) cuenta la gráfica historia de dos discípulos que el domingo al anochecer iban de Jerusalén a Emaús. No eran dos de los once. Uno se llamaba Cleofas (vs. 18); se desconoce el nombre del otro. En el camino, Jesús se acercó a ellos y empezó a caminar con ellos. Sin embargo, Lucas

dice que "los ojos de ellos estaban velados, para que no le conociesen" (v. 16). Uno de los eruditos dice que esto se debía a la naturaleza del cuerpo de Jesús después de la resurrección. "Debido a que el cuerpo de resurrección de Jesús no era tan fácil de reconocer debido a su naturaleza celestial, los dos discípulos no pudieron reconocerle".[14] Sin embargo, Lucas no dice nada que indique tal cosa. Al contrario, sus palabras indican que Jesús era reconocible, pero que los ojos de los dos discípulos habían sido velados de forma sobrenatural para que no pudieran reconocerle. Le contaron a Jesús que habían oído hablar de la visita de algunas mujeres a la tumba, para encontrarse con que se hallaba vacía. Que los ángeles les habían dicho que vivía. Que algunos discípulos visitaron la tumba y la hallaron vacía como habían dicho las mujeres, pero que no vieron a Jesús. Expresaron la esperanza que habían abrigado de que Jesús fuera el Mesías, "el que había de redimir a Israel" (v. 21). La frase "redimir a Israel" en este contexto no se refiere a redimir a los hombres de sus pecados. En el presente contexto, la frase significa liberar a Israel de su cautividad bajo potencias extranjeras. Este mismo sentimiento es el que se expresa en Hechos 1:6 donde Lucas resume la actitud de los discípulos en la pregunta: "Señor, ¿restaurarás el reino a Israel en este tiempo?" Los discípulos estaban aún esperando un salvador nacionalista y político para el pueblo de Israel, esperanza que ya hemos hallado en la literatura apocalíptica.

Jesús les reprochó el no entender las escrituras proféticas; "Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían" (v. 27). Luego, al acercarse a Emaús, los discípulos, aún ignorantes de la identidad de Jesús, persuadieron a Jesús a que se quedara con ellos y cenara con ellos. Al sentarse a la mesa, tomó el pan y lo partió y se lo dio. "Entonces les fueron abiertos los ojos y le reconocieron; mas él

se desapareció de su vista" (v. 31). Al comunicar su experiencia a los once a su regreso a Jerusalén, les contaron lo ocurrido "y cómo le habían reconocido al partir el pan" (v. 35). Muchos eruditos han visto en estas palabras una alusión a la institución de la Cena del Señor. Lo cual suena muy atractivo, pero presenta una dificultad en el hecho de que sólo los doce estaban con Jesús en el aposento alto. Sabemos que Jesús acostumbraba a dar gracias antes de partir el pan (Mr. 6:41), y es posible que fuera este acto lo que reveló su identidad a los dos discípulos. Sin embargo, el texto dice explícitamente "les fueron abiertos los ojos, y le reconocieron" (v. 31). Esto indica solamente que el impedimento sobrenatural fue quitado en el momento en que Jesús partió el pan.

Esta narración nos dice dos cosas: que la persona de Jesús podía ser reconocida por quienes le habían conocido durante su ministerio terrenal; y que por otra parte, podía desaparecer de forma súbita e inexplicable. Nada parecido había ocurrido "en los días de su carne". Algunos eruditos piensan que en el incidente de Nazaret en que la multitud trató de despeñarle (Lc. 4:30) se implica una desaparición sobrenatural; pero el texto no obliga a aceptar tal cosa, ya que dice meramente: "Pasó por en medio de ellos, y se fue" (Lc. 4:30). Nos hallamos sin duda ante algo prodigioso: una persona real, en un cuerpo auténtico reconocible, y que puede al mismo tiempo aparecer y desaparecer a voluntad.

El siguiente episodio relatado por Lucas exhibe las mismas características. Mientras los dos discípulos de Emaús estaban contando a los once su experiencia, "Jesús se puso en medio de ellos" (Lc. 24:36). A pesar de haber ya aparecido a Pedro (Lc. 24:34), cuando Jesús apareció de la nada entre ellos, repentina e inesperadamente, los discípulos se espantaron y atemorizaron, y "pensaban que veían espíritu" (Lc. 24:37). No es cosa difícil imaginarse su pasmo. Supon-

gamos que el lector hubiera asistido al funeral de un amigo, hubiese visto el cadáver en el ataúd, hubiera presenciado cómo cerraban el ataúd y lo bajaban al sepulcro bajo tierra; supongamos que tres días más tarde el lector se encuentra, cara a cara, con su amigo; ¿cómo reaccionaría? Supongo que la mayoría de nosotros pensaría que nuestro amigo tenía un hermano mellizo idéntico de quien nunca nos habían contado o a quién no habíamos visto. No es de extrañar que fuera difícil convencer a los discípulos, y que se asieran a la idea inicial de que se les había aparecido un espíritu. Jesús les asegura que es él en persona —y por cierto corporalmente— mostrándoles manos y pies; invitándoles a que toquen su cuerpo; diciéndoles que "un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo" (Lc. 24:39). No hay necesidad de considerar estas palabras como una descripción de la composición material exacta del cuerpo de Jesús, sino que tienen por objeto probar la corporeidad de Jesús. Uno de los comentaristas dice que este relato cuenta "una aparición del cuerpo material que había sido sepultado en la tumba".[15] Pero un cuerpo "material" como el que Jesús tenía antes de su crucifixión no puede materializarse repentinamente de la nada.

A continuación Jesús confirma la corporeidad de su cuerpo de resurrección comiendo parte de un pez ante sus discípulos. Esto, asimismo, indica tan sólo una prueba de que la presencia de Jesús era en forma corporal tangible y visible.

El cuarto evangelio narra dos incidentes del mismo orden. El domingo, al anochecer, los discípulos estaban reunidos "estando las puertas cerradas [. . .] por miedo de los judíos" (Jn. 20:19). Lo cierto es que esto significa sencillamente que las puertas estaban cerradas con llave para que nadie pudiese entrar sin avisar. Sin embargo, Jesús repentinamente llegó y se puso en medio. Podemos dar por sentado

que al terminar esta aparición, Jesús desapareció repentinamente de su vista como lo había hecho en el caso de los dos discípulos de Emaús.

Una semana más tarde se repite la misma experiencia. Una vez más el texto dice explícitamente: "Llegó Jesús, estando las puertas cerradas, y se puso en medio" (Jn. 20:26). En esta ocasión, Jesús invitó a Tomás a tocar sus manos y su costado para que tuviése la seguridad de la realidad de la resurrección. Una vez más, el texto no cuenta la naturaleza de la desaparición de Jesús. Sin embargo, el propósito de estas dos narraciones es claro. Se trata de demostrar que Jesús tenía un cuerpo real, visible y palpable que al mismo tiempo poseía nuevas y portentosas propiedades. Un comentador reciente dice que el propósito de Juan "era indicar el poder misterioso del Jesús resucitado, quien era al mismo tiempo suficientemente corpóreo para mostrar sus heridas y suficientemente inmaterial para atravesar puertas cerradas".[16] Sin embargo, no es nada claro que ésto sea lo que el texto manifiesta precisamente. No hay la menor indicación de que Jesús realmente pasara a través de la puerta cerrada. Todo lo que dice el texto, tanto en Juan como en Lucas, es que Jesús apareció súbitamente, y que desapareció del mismo modo. Poseía un cuerpo auténtico, mas también poderes hasta entonces inauditos: el ser capaz de aparecer y desaparecer a voluntad ante los sentidos físicos humanos.

Estos relatos concernientes a la resurrección coinciden con lo que Pablo nos dice tocante a la teología de la resurrección del cuerpo, tema que vamos a tratar extensamente en el capítulo siguiente. Jesús resucitó en un cuerpo real, mas no en un cuerpo natural, físico.* Pablo lo llama "cuerpo

---

* Empleamos la palabra "físico" para designar la misma clase de cuerpo que nuestros cuerpos presentes de carne y hueso, frágiles y mortales.

espiritual" (1 Co. 15:44). Permítasenos introducir la cuestión citando a un historiador moderno cuya reconstrucción es más "crítica" que la del que escribe el presente libro:

> Aquí [en la resurrección] nos confrontamos con un hecho único en todos los sentidos, con el cual comienza el nuevo "eón" y en el cual, por consiguiente, *termina definitivamente el mundo antiguo con sus leyes* [cursiva nuestra]. Por lo tanto, y dado el caso, tal evento no puede ser admitido como meramente "probable"; es preciso visualizarlo como necesario y teológicamente "natural", por decirlo así. Adoptar esta postura es difícil sólo para quienes se han propuesto tomar en serio la fe en la resurrección y al mismo tiempo sostienen que la resurrección corporal es superflua o inaceptable.[17]

Podremos concluir este capítulo preguntando qué ocurrió realmente, según el testimonio del Evangelio, en el momento de la resurrección. La respuesta es que Jesús fue levantado del reino de los hombres mortales al mundo invisible de Dios. *Las apariciones relacionadas con la resurrección no fueron la resurrección en sí.* Fueron apariciones momentáneas del Señor invisible y resucitado a la vista y sentidos físicos de los discípulos. Desde luego, si uno opta por creer que el mundo divino e invisible de Dios no existe, o que la frontera entre el mundo invisible y el visible es inviolable, los relatos concernientes a la resurrección son fantásticos. Mas, ¿quién puede afirmar que tal mundo no existe? ¿Quién puede decir, si vamos a éso, que Dios no existe? Preguntas tales se hallan por concepto fuera del alcance de las ciencias físicas y de la historiografía crítica.

Coincidimos con Marxsen en que nadie presenció la resurrección, que las apariciones no son lo mismo que la

resurrección propiamente dicha, y que la fe en la resurrección es una inferencia sacada por los antiguos discípulos. Marxsen dice que se trataba de una inferencia derivada de la fe personal.[18] Esto, sin embargo, es una falsa presentación de los hechos. La fe en la resurrección no fue una inferencia creada por la fe cristiana primitiva. Al contrario, hemos visto que algo tenía que haber ocurrido para crear la fe en unos discípulos desalentados e incrédulos. Y según el testimonio de los evangelios, ese algo fue nada menos que las apariciones del Jesús resucitado a los discípulos. La fe no fue engendrada por la fe. Bornkamm lo ha visto claramente, y manifiesta: "Es igualmente cierto que las apariciones del Cristo resucitado y la palabra de sus testigos han dado ante todo origen a esta fe".[19]

Ahora bien, si la resurrección de Jesús fue resurrección desde el mundo humano y mortal al mundo invisible y eterno de Dios, surge la pregunta: ¿Qué ocurrió realmente en el momento de la resurrección? ¿Qué hubiera visto un observador si se hubiera hallado dentro de la tumba mirando el cadáver de Jesús? Esto deberá ser especulación, mas creemos que está basado directamente en el testimonio de los evangelios. Todo lo que habría visto hubiera sido la súbita e inexplicable desaparición del cadáver de Jesús. Las ropas mortuorias quedaron en la forma en que habían sido enrolladas en torno a Jesús. La tumba siguió cerrada. Pero súbitamente el cuerpo de Jesús desapareció. El cadáver de Jesús fue levantado a la vida inmortal y eterna del mundo de Dios, que es invisible a ojos de los mortales a menos que se haga visible por sí mismo. Las apariciones fueron, por consiguiente, una condescendencia del Señor resucitado y exaltado, por medio de las cuales convenció a sus discípulos de que ya no estaba muerto.

Si este razonamiento es válido, debería quedar bien claro que el presenciar la resurrección no sería en sí una

prueba de la resurrección. Hubiera sido un acontecimiento desconcertante que hubiese dejado a los discípulos sumidos en la confusión, preguntándose qué prodigio habían presenciado. Para convencer a los discípulos de que Jesús estaba realmente vivo de entre los muertos las apariciones eran indispensables. La tumba vacía no había probado la resurrección, como hemos visto. Sin embargo, la tumba vacía era un testimonio de la *naturaleza* de la resurrección. No fue una "resurrección del espíritu de Jesús", sino una resurrección de su cuerpo. Neville Clark lo ha expresado acertadamente: "... la tumba vacía permanece como señal maciza de que el acto escatológico de Dios no ha sido efectuado fuera de este mundo de tiempo y espacio, o desesperando del mismo, sino que lo ha asido, ha penetrado profundamente en el mismo, lo ha hecho pedazos, y ha comenzado su transformación".[20]

He aquí la razón de que muchos eruditos modernos que creen en el carácter de evento, de acontecimiento, en la "objetividad" de la resurrección —es el sentido de que fue un hecho real que sucedió realmente *en la historia,* fuera de mí y fuera de toda humana experiencia— tienen dificultades en cuanto a la "historicidad" de la resurrección. Fue un hecho que nadie presenció, un acontecimiento causado por Dios, y un evento en que el mundo de Dios se cruzó con el mundo del tiempo y del espacio. Por esto Bornkamm tiene razón cundo dice:

> Lo que se aclaró hasta convertirse en certeza para la iglesia fue lo siguiente: que Dios mismo había intervenido con mano poderosa en la vida impía y rebelde del mundo y había arrancado a este Jesús de Nazaret del poder del pecado y de la muerte que se habían levantado contra él, y le había exaltado como Señor del mundo.[21]

El problema ahora es, ¿cómo puede un historiador, *como historiador,* hablar del mundo de Dios, o de los actos de Dios, incluso si han tenido lugar dentro de la historia? Todo lo que el historiador, como tal, puede decir, es que ha ocurrido algo prodigioso. *Sólo aquellos que tienen motivos para creer en el Dios de quien la Biblia da testimonio pueden aceptar el testimonio de los evangelios, o sea, que Dios levantó a Jesús de los muertos.*

NOTAS

[1] Reginald H. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (New York: Macmillan, 1971), p. 2.

[2] C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to Saint Mark* (Cambridge: University Press, 1959), p. 464.

[3] A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (New York: Longmans, Green, 1896), II, p. 618.

[4] Michael C. Perry, *The Easter Enigma* (London: Faber and Faber, 1959), p. 66.

[5] C. E. B. Cranfield, *op. cit.,* p. 469.

[6] C. F. Evans, *Resurrection and the New Testament* (Naperville: Allenson, 1970), p. 105.

[7] Hans von Campenhausen, "The Events of Easter and the Empty Tomb", *Tradition and Life in the Church* (Philadelphia: Fortress, 1969), p. 374.

[8] New York/London: Macmillan, 1970.

[9] Véase *The Expository Times* 68 (1956-7), p. 207.

[10] Véase Michael C. Perry, *The Easter Enigma* (London: Faber and Faber, 1959), pp. 65, 70.

[11] S. H. Hooke, *The Resurrection of Christ* (London: Darton, Longman and Todd, 1967), p. 79.

[12] C. H. Dodd, *The Founder of Christianity* (London: Macmillan, 1970), p. 164.

[13] *The Gospel of Peter,* pp. 35-43.

[14] N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), p. 632.

[15] S. M. Gilmour en *The Interpreter's Bible* (New York: Abingdon-Cokesbury, 1952), 8, p. 430.

[16] C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (London: S.P.C.K., 1955), p. 472.

[17] Hans von Campenhausen, *op. cit.*, pp. 86 y sig.

[18] Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth* (Philadelphia: Fortress, 1970), p. 138.

[19] Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper, 1960), p. 183.

[20] Según lo cita C. F. D. Moule, *op. cit.*, p. 7. No dispongo de este libro.

[21] G. Bornkamm, *loc. cit.*

Capítulo 9
EL TESTIMONIO DE PABLO

HEMOS CONSIDERADO hasta ahora extensamente el testimonio de los evangelios en cuanto a la resurrección de Jesús. Ha llegado el momento de pasar a examinar el testimonio de Pablo. Pablo nos ha preservado la tradición más antigua sobre las apariciones de Jesús en su resurrección. Hemos mencionado que los evangelios fueron escritos por lo menos una generación después de que tuvieran lugar los acontecimientos que nos cuentan, y que la tradición de dichos acontecimientos fue preservada oralmente antes de ponerla por escrito los evangelistas. Pablo nos ofrece una tradición más antigua. Escribiendo a los corintios en el año 55 o 56 aproximadamente dice lo siguiente:

> Porque primeramente os he enseñado lo que asimismo recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; y que apareció a Cefas, y después a los doce.

> Después apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven aún, y otros ya duermen. Después apareció a Jacobo; después a todos los apóstoles; y al último de todos, como a un abortivo, me apareció a mí. (1 Co. 15:3-8).

Esta es la más sorprendente y también la más importante lista de todas las apariciones de la resurrección que hallamos en el Nuevo Testamento. Al decir que ha enseñado a los corintios lo que *recibió,* está Pablo usando el modismo corriente que denota recibir y transmitir por tradición oral. Pablo afirma que el mensaje del Evangelio no tuvo origen en él, sino que lo recibió de otros a quienes había sido encomendado antes que a él. Se acepta generalmente que Pablo se refiere probablemente a su visita a Jerusalén, descrita en Gálatas 1:18, tres años después de su conversión. Claro que Pablo, en otro pasaje, afirma no haber recibido su evangelio de hombre alguno ni por mediador humano sino del Señor solo (Gá. 1:12). Al decir ésto, Pablo quiere decir que su mensaje sobre Jesús como Señor exaltado le vino por revelación directa en el camino de Damasco cuando Cristo le apareció; mas esto en modo alguno excluye la probabilidad de que cuando Pablo visitó Jerusalén poco después de su conversión, se entrevistara y hablara con Pedro y Jacobo, y de ellos aprendiera los hechos importantes relativos a la vida, muerte y apariciones de la resurrección. Si es así, la tradición de las apariciones de Jesús después de la resurrección data sólo de diez años aproximadamente después de lo que narra, lo cual ha llevado a un historiador de Heidelberg, von Campenhausen, a decir que "este relato satisface todos los requisitos de fiabilidad histórica que podrían pedirse de tal texto tal como las cosas se presentaban".[1]

Es muy interesante observar que este relato difiere del testimonio de los sinópticos. Es obvio que Pablo encarna una

tradición independiente. La aparición a Cefas, cuya persona tenía influencia en la iglesia de Corinto (1 Co. 1:12), no se menciona en los sinópticos, excepto en la referencia que se hace de paso en Lucas 24:34, y como ya hemos indicado, esta aparición, según Lucas, tuvo lugar el domingo de la Pascua en Jerusalén. La aparición "a los doce" podría ser la aparición a los once reseñada en Lucas 24:36-49, o una de las apariciones en Juan 20. La aparición a quinientos hermanos a la vez es en extremo notable y es un dato valioso cuando se trate de decidir cuál fue la naturaleza de las apariciones. Al parecer es muy probable que esta aparición tuviera lugar en Galilea, donde Jesús había pasado la mayor parte del tiempo de su ministerio. El testimonio es realmente poderoso cuando Pablo dice que la mayoría de los testigos viven aún, y por tanto, según es de presumir, es posible preguntarles acerca de su experiencia. No sabemos nada absolutamente sobre la aparición a Jacobo ni cuándo ni dónde ocurrió. Es altamente probable que fuese esta experiencia la que hiciera de Jacobo un creyente. "En los días de su carne", la familia de Jesús no le comprendió, y no se hallaba entre sus seguidores (Mr. 3:21, 31; Jn. 7:5).

En los primeros tiempos de la iglesia primitiva, cuando ésta estaba prácticamente limitada a Jerusalén, Pedro y Juan eran los principales dirigentes (Hch. 3:1; 4:13; 8:14). Sin embargo, después que la iglesia empezó a esparcirse fuera de Jerusalén, Jacobo, el hermano de Jesús, aparece repentinamente como figura central en la comunidad de Jerusalén (Hch. 12:17; véase también Gá. 1:19; 2:9) y Jacobo parece ser la figura más destacada en el concilio de Jerusalén (Hch. 15:13). Cuando Pablo efectuó su última visita a Jerusalén, Jacobo es ya visiblemente la cabeza representativa de la iglesia (Hch. 21:18), sea el que fuere el cargo, oficial o no, que pueda haber ocupado. Según tradición cristiana posterior, Jacobo fue el primer obispo de la iglesia en Jerusalén. Pablo

incluye a Jacobo en la categoría de los apóstoles (Gá. 2:19).

La afirmación de que Jesús se apareció a "todos los apóstoles" puede representar una dificultad. Podría indicar una aparición a los once, y además a Jacobo, a quien Pablo consideraba apóstol. De ser así, se trata de una aparición no mencionada en los evangelios.

Pablo incluye la aparición a sí mismo como semejante a todas las demás: "y al último de todos . . . me apareció a mí".

Antes de pasar a considerar el significado de esta declaración, es preciso considerar una cuestión previa. ¿Por qué menciona Pablo específicamente que Jesús fue sepultado? Por supuesto que todos los muertos son sepultados. El motivo de esta mención es objeto de acalorados debates en la literatura contemporánea. Algunos creen que Pablo menciona el sepulcro para corroborar la realidad de la muerte de Jesús. Esto, sin embargo, parece ser innecesario. Como se ha dicho ya, los muertos siempre son sepultados. Muchos eruditos ven aquí una alusión a la tumba vacía. Lo que fue levantado de los muertos fue el *cuerpo* sepultado de Jesús, dejando vacía la tumba. No obstante, dentro del contexto del testimonio de Pablo, no es éste un punto importante, pues como veremos, Pablo no reconoce otra resurrección que la corporal.

La afirmación de Pablo de que "resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras" (v. 4) da origen a otra cuestión. Nos recuerda el incidente en el camino de Emaús cuando Jesús, "comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, . . . les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían" (Lc. 24:27), especialmente con referencia al hecho de que "era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria" (v. 26). Desde el punto de vista moderno, estos dichos son difíciles. Ya hemos repasado concienzudamente los datos del Antiguo Testamento y hemos hallado que no predice un *Mesías* sufriente.[2] Es cierto

que relata los padecimientos de un siervo de Jehová de nombre desconocido, mas no se trata del Mesías. Mesías, según pasajes como Salmo 2, Isaías 9 y 11, es un rey davídico victorioso y triunfante, no un humilde siervo que derrama su alma en padecimiento y muerte. Sin embargo, tenemos aquí un fundamento de hermenéutica bíblica. Los escritores del Nuevo Testamento no interpretan el Antiguo Testamento según el método histórico, como lo hace un erudito moderno. *Lo interpretaban a la luz de Cristo.* Se descubrían en el texto sagrado significados nuevos y profundos, incluso significados previamente desapercibidos. De este modo Isaías 53 se convierte en una profecía del Mesías sufriente. Esto está claramente demostrado por la experiencia de Felipe con el eunuco etíope (Hch. 8:27-35).

Lo mismo puede asimismo ilustrarse con el relato de Lucas sobre el primer sermón en los Hechos. Sosteniendo el hecho de la resurrección, Pedro cita las palabras del Salmo 16: "Aún mi carne descansará en esperanza; porque no dejarás mi alma en el Hades, ni permitirás que tu Santo vea corrupción" (Hch. 2:26 y sig.). En estas palabras Pedro encuentra la promesa de Dios de que era imposible que Jesús el Mesías fuese retenido en servidumbre por la muerte. Con todo, ya hemos visto que, dentro de su contexto, se trata de una promesa de liberación del Seol después de la muerte, y no de resurrección de entre los muertos.[3]

En el mismo sermón aparece una interpretación aun más radical referente a la exaltación de Jesús. Una vez más, Pedro cita un Salmo, el 110: "Dijo el Señor [Jehová] a mi Señor [el Rey]: Siéntate a mi diestra, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies". Dentro del Antiguo Testamento, ésta es una promesa de entronización del hijo de David en el trono real de Jerusalén. El segundo versículo dice: "Jehová enviará *desde Sión* la vara de tu poder; domina en medio de tus enemigos". 1 Crónicas 29:23 demuestra que

el trono de Jerusalén puede llamarse el trono de Jehová. "Y se sentó Salomón por rey en el trono de Jehová en lugar de David su padre". El Salmo predice la entronización del hijo de David en el trono de Israel —y de Dios— en Jerusalén. Pedro, inspirado por Dios, ve aquí una profecía de la entronización del Señor ascendido a la diestra de Dios. *Deliberadamente, Pedro transfiere el trono de Jerusalén al cielo.* Se trata de un principio de interpretación bíblica que puede ilustrarse innumerables veces. La fe cristiana primitiva reinterpretó el Antiguo Testamento a la luz de los nuevos eventos revelatorios en Cristo. Esto no equivale, necesariamente, a que haya una relación matemática —una por una— entre la profecía y su cumplimiento. Significa que la corriente entera de la historia y la profecía del Antiguo Testamento se cumplen en Cristo.

Queda, pues, en pie la cuestión siguiente: ¿Qué textos específicos podía Pablo tener en mente cuando dice que Cristo fue levantado al tercer día "conforme a las Escrituras"? La referencia más clara posible se halla en Oseas 6:2: "Nos dará vida después de dos días; en el tercer día nos resucitará, y viviremos delante de él". En el contexto del Antiguo Testamento, estas palabras expresan la esperanza de una pronta restauración de la muerte nacional de la cautividad.[4] Sin embargo, este pasaje era citado por los rabinos judíos para presentar pruebas en el Antiguo Testamento en cuanto a la resurrección escatológica del pueblo de Dios,* y es posible que Pablo recordara este pasaje.

Recordemos también las palabras de Jesús; "Porque como estuvo Jonás en el vientre del gran pez tres días y tres noches, así estará el Hijo del Hombre en el corazón de la tierra tres

---

* El Targum (traducción aramea) dice: "Nos levantará en días de consolación que llegarán en tiempos venideros; en el día de la resurrección de los muertos nos levantará para que vivamos delante de él".

días y tres noches" (Mt. 12:40). No podemos tener la certeza de cuáles eran los textos específicos que Pablo tenía en mente, si es que tenía alguno. Quizás recordó la frecuencia con que "tres" aparece en el Antiguo Testamento. No podemos saberlo.

El texto tomado de Mateo origina otro problema. Pablo dice que Jesús resucitó al tercer día. Mt. 12:40 dice que el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches en el corazón de la tierra, en la tumba. Generalmente, los eruditos sacan la conclusión de que Jesús fue crucificado el viernes, estuvo en la tumba el viernes por la noche, todo el día el sábado, y el sábado por la noche, y que resucitó el domingo por la mañana. Dicho de otra forma, estuvo en la tumba dos noches y un día. no tres días y tres noches. Unos cuantos estudiosos han tratado de emplear el argumento de que Jesús debe haber sido crucificado el jueves, en un esfuerzo para armonizar la cronología con Mt. 12:40. Sin embargo, se nos dice que Jesús declaró también "al tercer día". Los escritores de los sinópticos no se apuraron ante estas dos formas de expresión. Tanto Mateo (12:40; 27:63) como Marcos (10:34) cuentan el dicho acerca de la resurrección "después de tres días"; mas los dos (Mr. 16:21; 17:23; y Lc. 9:22) escriben "al tercer día". Mateo (16:21) y Lucas (9:22) no tienen incoveniente en cambiar el "después de tres días" de Marcos (Mr. 8:31) por "al tercer día". Los estudiosos de la lengua Griega han demostrado que, a diferencia de lo que sería por ejemplo, en lengua española, las dos frases tenían idéntico sentido.[5]

Al llegar a este punto debemos considerar algo más. Si es válido nuestro argumento de que nadie vio a Jesús resucitar de los muertos —que ciertamente la naturaleza del evento era tal que nadie podía verlo— ¿cómo se originó la tradición de que resucitó al tercer día? La respuesta es simple y directa: "En el cristianismo primitivo el número tres se deriva de la

tradición de la Pascua según la cual el día de la resurrección es el mismo que el del descubrimiento de la tumba vacía o las primeras apariciones del Señor resucitado".[6]

La frase más importante de este pasaje es la última, "al último de todos... me apareció a mí" (v. 8). Es preciso observar una vez más que Pablo sitúa este encuentro con el Señor resucitado al mismo nivel y como siendo de la misma suerte que las anteriores apariciones a los discípulos. Además, se trata de la "última" aparición. Según se colige, Pablo no sabe de otras apariciones de Jesús, sino que después de su experiencia, las tales cesaron.

Conviene añadir que en la aparición a Pablo hay algo de carácter poco natural. Dicha aparición tuvo lugar "como a un abortivo". Esta traducción no expone el significado exacto de la palabra griega: *ektrōma,* que literalmente denota nacimiento prematuro, como por ejemplo aborto, malogro. Esta palabra no indica jamás un parto retrasado, que es lo que el sentido del pasaje nos llevaría a pensar. Con todo, no es necesario hacer hincapié en el significado exacto de la palabra; podemos aceptarla de modo general como indicando simplemente que Pablo no nació espiritualmente a su debido tiempo, ya que no había sido discípulo durante la vida de Jesús, en tiempo de su ministerio terrenal. La aparición del Cristo resucitado que le llevó a la vida cristiana y a su vocación como apóstol, no tuvo lugar dentro de la secuencia ordenada y normal. "El énfasis recae principalmente en la anormalidad del proceso histórico, que se produjo cuando el Señor resucitado había dejado de manifestarse a los discípulos".*

El testimonio personal de Pablo en lo tocante a la aparición del Jesús resucitado se ha utilizado en dos formas muy

---

* J. Schneider en el **Dictionary** de Kittel, II, p. 466. La New English Bible traduce así: "Aunque éste mi nacimiento fue monstruoso", dando la idea, al parecer, de que el feto formado a medias en un aborto es cosa subdesarrollada y repulsiva.

distintas. Por una parte, se ha aducido que la experiencia de Pablo en el camino de Damasco fue una experiencia de tipo visionario, que incluía primordialmente el fenómeno de la luz, y hemos de presumir que todas las apariciones posteriores a la resurrección fueron del mismo cariz. El testimonio de nuestros evangelios ha objetivizado esta experiencia de tal modo que la forma precisa de las narraciones relativas a la resurrección no es históricamente fiable. Todas fueron visiones extraordinarias y no todos las vieron.* Pannenberg llega por cierto a presentar extensísimos argumentos para decirnos que la teoría de la "visión subjetiva" es ya insostenible. Lo que vieron los discípulos no era algo que estaba en sus cabezas; era una realidad externa a ellos. Pannenberg procede a recordarnos que el moderno estudio de la parasicología ha puesto de nuevo sobre el tapete la cuestión de la realidad de tales visiones objetivas.

Por otra parte, se ha hecho uso de la forma peculiar de la expresión de Pablo para emplearla como argumento demostrativo de que Pablo está confirmando la completa objetividad de su experiencia. "Si Pablo emplea el mismo lenguaje para hablar de su propia experiencia y de la experiencia de Pedro y los demás, es para indicarnos, no que la experiencia de ellos había sido tan visionaria como la suya, sino que la suya había sido tan objetiva como la de ellos".[7]

Esta división de opiniones hace que sea imprescindible que efectuemos un estudio detallado de lo que puede conocerse de la experiencia en el camino de Damasco. El hecho más

---

* W. Pannenberg, **Jesus — God and Man** (Philadelphia: Westminster, 1968), p. 93. Por cierto que Pannenberg defiende enérgicamente la tumba vacía como argumento, mas no explica el significado de tal hecho. Michael Perry, en su interesante libro **The Easter Enigma** (London: Faber and Faber, 1959), acepta también el carácter factual de la tumba vacía. La segunda parte de su libro la dedica a la exposición de "una teoría telepática de las apariciones de la resurrección".

importante es que el propio Pablo afirma catégoricamente haber visto a Jesús después de su resurrección. En Gálatas 1:16 Pablo describe la aparición de Cristo como revelación de su hijo "en mí". La preposición que hallamos en el texto griego es precisamente *en*. Partiendo del lenguaje empleado, algunos tratan de persuadirnos de que lo que Pablo indica es que recibió una revelación totalmente interna, subjetiva. Sin embargo, si usamos nuestros conocimientos de filología griega en todo su valor, no podemos mantener tal postura; "... las especulaciones efectuadas en lo referente al carácter interno de la experiencia de Damasco carecen de base filológica".[8] El hecho es que la preposición griega en cuestión puede usarse para denotar el simple dativo ("a mí").

En otro contexto, Pablo afirma sin reservas que ha visto al Señor resucitado. "¿No soy apóstol? ¿No soy libre? ¿No he visto a Jesús el Señor nuestro?" (1 Co. 9:1). La forma en que hace esta manifestación nos da a entender que Pablo mientras hablaba tenía en mente el hecho de que en la iglesia primitiva sólo quienes habían sido realmente testigos de la aparición del Señor resucitado podían ser reconocidos como apóstoles (Hch. 1:22). Al parecer, esta era la condición o requisito que capacitaba a Jacobo para ser apóstol (Gá. 1:19). Jacobo, al igual que Pablo, había visto al Señor resucitado. El que Pablo clasifique las apariciones de Jesús a él junto a las apariciones a los demás discípulos sugiere que "esta presencia [del Cristo resucitado] es una realidad y no una visión; no hay categoría de visión humana que se le pueda comparar".[9]

En otro pasaje nos habla Pablo de "las visiones y las revelaciones del Señor" (2 Co. 12:1) que le fueron concedidas frecuentemente. De ellas selecciona una sola experiencia que tuvo "hace catorce años" cuando en éxtasis fue arrebatado a la misma presencia de Dios "donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar" (2 Co. 12:4). Des-

cribe su experiencia extática diciendo que no sabe si estaba en el cuerpo o fuera del cuerpo. Con todo, es evidente que Pablo no clasifica su experiencia en el camino de Damasco en la misma categoría que estas visiones extáticas. El empleo de la forma plural de los nombres en 2 Corintios 12:1 "indica necesariamente que se refiere a experiencias distintas de la de Damasco".[10] Pablo está convencido de que en el camino de Damasco se encontró con Jesús, resucitado de los muertos y exaltado; y esta confrontación cambió por completo el curso de su vida.

Llegamos ahora a la cuestión más importante y difícil del pensamiento de Pablo. ¿Cómo concibe Pablo al Cristo resucitado? ¿En qué forma vive y existe? La respuesta es clara, y al mismo tiempo causa vértigos. Es evidente que Pablo concibe la resurrección como *corporal,* mas también que se tratará de un cuerpo *glorificado,* perteneciente al *Siglo Venidero.* Es imprescindible tratar cuidadosamente cada uno de estos tres puntos.

Para muchos cristianos modernos, la cuestión de "las cosas últimas" o escatología representa poco más que un apéndice en su teología, no una parte integrante de ella. Muchos cristianos son esencialmente griegos en su perspectiva respecto al futuro. La salvación final tiene lugar cuando morimos y vamos al cielo para estar con el Señor. Ahora bien, es cierto que Pablo concibe un estado intermedio para los creyentes cuando sus espíritus han dejado sus cuerpos y están con el Señor. Menciona esta esperanza en dos pasajes. Escribiendo a los corintios, dice Pablo: "Sabiendo que entre tanto que estamos en el cuerpo, estamos ausentes del Señor (porque por fe andamos, no por vista); pero confiamos, y más quisiéramos estar ausentes del cuerpo, y presentes al Señor" (2 Co. 5:6-8). Eso es todo lo que Pablo dice. No dice dónde es: es con el Señor. Nada dice de la condición de los muertos en Cristo ni de la clase de existencia que tienen. En el ver-

sículo 3, la llama "desnudez", es decir, la condición de un espíritu desencarnado. Se trata, sin embargo, de una condición temporal solamente. Lo que Pablo anhela es recibir "de Dios un edificio, una casa no hecha de manos, eterna, en los cielos" (2 Co. 5:1) de modo que "lo que es mortal sea absorbido por la vida" (2 Co. 5:4). Cierto que algunos eruditos hallan en este pasaje la referencia a un cuerpo que reviste al creyente en la muerte, pero semejante interpretación trae consigo una serie de dificultades innecesarias. En este pasaje no dice Pablo mucho más que lo que dice en Filipenses 1:22-24: "No sé entonces qué escoger. Porque de ambas cosas estoy puesto en estrecho, teniendo deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor; pero quedar en la carne es más necesario por causa de vosotros". Partir y estar con Cristo: esto es todo lo que Pablo dice en cuanto al estado intermedio. De hecho, Pablo dice muy poco que los salmistas no digan en su esperanza de ser librados del Seol. La diferencia más importante es partir y estar *con Cristo,* el Señor resucitado.

No cabe duda de que para Pablo la meta de la salvación individual es la resurrección, que tendrá lugar en el momento de la *Parousia* o venida de Cristo, no sólo para resucitar a los muertos sino también para inaugurar el Siglo Venidero. Pablo, al igual que nuestro Señor, visualiza el panorama de la historia de la redención no solamente en términos de un cielo en lo alto y una tierra aquí, sino como dos eras o siglos: este siglo y el Siglo Venidero (véase Ef. 1:21). Oscar Cullmann es el erudito moderno que ha hecho hincapié en esta estructura escatológica de la teología del Nuevo Testamento.[11] Este siglo, que se extiende desde la creación hasta la *Parousia,* es llamado "el presente siglo malo" (Gá. 1:4) de cuyo poder es preciso que los hombres sean librados. Satanás es llamado "el dios de este siglo" (2 Co. 4:4). En su sabiduría soberana Dios ha permitido que las fuerzas del mal ejerzan tal poder

en este siglo que Satanás es llamado dios del mismo. Sin embargo, el poder de Satanás está siempre limitado por la voluntad y el poder de Dios. En su muerte y resurrección, Cristo ha hecho que el dominio de Satanás sea una derrota radical.* En su resurrección y ascensión, Cristo ha sido entronizado a la diestra de Dios, y exaltado por encima de todas las potestades de este siglo (Ef. 1:20-21). Dios le ha dado un nombre que es sobre todo nombre: Señor (Fil. 2:11); y ante el señorío de Cristo, toda criatura debe doblar la rodilla en obediente confesión, ya se trate de seres humanos o sobrehumanos (Fil. 2:10). En su exaltación, Cristo se ha sentado a la diestra de Dios, donde ha comenzado su reinado como Señor mesiánico. Ha de reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies; y el postrero enemigo que será destruido es la muerte (1 Co. 15:24-26). He aquí la meta de la redención: restaurar el orden divino en toda la creación de Dios, cuando todos los poderes malignos —el pecado, Satanás y la muerte— serán abolidos. El plan de Dios es reunir todas las cosas en Cristo, tanto en el mundo visible como en el invisible (Ef. 1:10).

Poco dice Pablo acerca de la situación en el Siglo Venidero cuando Cristo haya finalmente abolido a todos sus enemigos. Con todo, sí aclara que la redención incluye a la creación física. "La creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios" (Ro. 8:21). ¿Quién puede concebir semejante situación, un mundo en que las flores no mueren, los animales fuertes no hacen presa de los débiles, y han desaparecido los terremotos, tormentas y huracanes que causaban ruina y destrucción? Tal es, sin embargo, y de modo uniforme, la teología bíblica; y la esperanza del Nuevo Testamento en esencia no es menos

---

* Hebreos 2:14 manifiesta lo mismo en lenguaje aún más explícito que el de Pablo.

terrenal que la esperanza del Antiguo Testamento.[12] Es por ello que los eruditos bíblicos dicen que este nuevo orden de vida redimida está *más allá de la historia.* Incorporará una calidad de vida tal como la historia jamás ha visto, y que es difícil imaginar, una vida que habrá dejado de ser gobernada por las llamadas leyes de la naturaleza, la lucha por la supervivencia, la supervivencia de los más aptos, y el dominio de la corrupción y la muerte. ¿Quién puede captar lo que significa vivir en un mundo enteramente liberado de la corrupción, la decadencia, el deterioro y la muerte? En biología se considera verdad elemental que la muerte es un elemento necesario dentro del ciclo progresivo de la naturaleza. Los fuertes constantemente hacen presa de los débiles. El ciclo de las estaciones es un ciclo de vida y muerte. Por supuesto que la historia nada sabe de tal existencia imperecedera. La vida en un mundo liberado de la corrupción es nada menos que una transformación completa de la existencia humana histórica tal como se ha conocido en este planeta durante miles de años.

Si bien es cierto que Pablo no dice mucho acerca de la situación del mundo en el Siglo Venidero, sí dice mucho acerca de la existencia individual. La describe basándola en la resurrección del cuerpo. Sus enseñanzas acerca de la resurrección habían sido discutidas en Corinto, y esto le induce a consagrar un extenso capítulo para tratar de la naturaleza de la resurrección. Esto nos permite obtener un conocimiento íntimo de su pensamiento y al mismo tiempo nos plantea problemas intrigantes e insolubles. No queda del todo claro cuál es el punto de vista preciso que el apóstol está refutando. Quizás hubo algunos en la iglesia de Corinto que no podían concebir ningún tipo de vida después de la muerte. También cabe la posibilidad de que estuviera confrontándose con ciertos maestros que sostenían que la resurrección era cosa ya pasada, en cuyo caso se trataría de una resurrección "espiri-

tual" y no corporal. Esta es la clase de doctrina con la que tuvo que enfrentarse cuando escribió 2 Timoteo (véase 2 Ti. 2:18). Lo más probable es que estuviera combatiendo la enseñanza de un dualismo griego que aceptaba la inmortalidad del espíritu después de la muerte del cuerpo, pero negaba toda resurrección corporal.

Al refutar tal doctrina falsa, Pablo une inseparablemente la resurrección de Cristo con la resurrección de los creyentes al fin del siglo. Si Cristo no resucitó, todo lo demás es falso (vs. 12-19; más adelante se estudiará este punto). Hay dos cosas concretas que Pablo declara tocantes a la resurrección de los creyentes: Su resurrección será *corporal,* pero se tratará de un cuerpo *transformado.*

Pablo aborda la cuestión de "¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué clase de cuerpo aparecen?" (v. 35) y aquí debiéramos recordar ciertas prominentes doctrinas judaicas sobre la resurrección, las cuales afirman que o bien el cuerpo resucitado será idéntico al cuerpo mortal terrenal (2 Mac. 14:46); véase página 75 o bien resucitará el mismo cuerpo terrenal y sólo será transformado más tarde (Apocalipsis de Baruc 50:2; véase p. 76). La primera respuesta de Pablo es que la resurrección será *corporal.* Para corroborarlo, emplea una metáfora algo imperfecta: la de sembrar un grano desnudo que muere, mas del cual sale un nuevo cuerpo (vs. 35-38). La analogía es imperfecta ya que en agricultura el grano desnudo plantado en el suelo ya lleva en sí el poder germinativo, de modo que la muerte no es la última palabra; la vida se perpetúa. Mas ¿quién podrá hallar en la naturaleza analogías adecuadas para expresar la verdad sobrenatural? La resurrección es un *acto de Dios,* no un proceso natural. Sin embargo para el observador es cosa admirable que un grano de trigo seco y al parecer sin vida sea sepultado en tierra para que brote una hermosa y verde espiga. Después de todo, recordemos que Jesús empleó la parábola de las

semillas (Mr. 4:26-29) para enseñar el contraste entre los aspectos presente y futuro del Reino, que es obra exclusiva de Dios, y no un proceso de la naturaleza. Lo que se trata de mostrar es que se sepulta un cuerpo en el suelo y brota otro *cuerpo*. Esto es lo que Pablo quiere decir, como lo demuestran sus palabras: "Pero Dios le da el cuerpo como él quiso, y a cada semilla su propio cuerpo" (v. 38).

A continuación Pablo prosigue diciendo que el cuerpo de la resurrección será distinto del cuerpo mortal. Primeramente afirma que no toda carne es la misma carne. Una carne es la de los hombres, otra carne la de las bestias, otra la de las aves, otra la de los peces (v. 39). Pablo está empleando aquí la palabra carne como sinónimo de la palabra cuerpo. Más adelante, asevera que "la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios" (v. 50), es decir, que nuestros actuales cuerpos terrenales, mortales y decadentes, no pueden heredar el glorioso mundo de la existencia inmortal. Lo perecedero no puede heredar lo imperecedero (v. 50). Quizás sería excederse interpretar las palabras de Pablo diciendo que "hay una carne para el hombre mortal, y hay otra carne para la resurrección inmortal". Pero lo menos que podemos decir es que Pablo afirma que hay un *cuerpo* mortal y un *cuerpo* inmortal.

Añade otra ilustración al decir: "Hay cuerpos celestiales, y cuerpos terrenales; pero una es la gloria de los celestiales, y otra la de los terrenales. Una es la gloria del sol, otra la gloria de la luna, y otra la gloria de las estrellas, pues una estrella es diferente de otra en gloria". (vs. 40-41). Los cielos día y noche demuestran que hay muchos cuerpos diferentes que se distinguen unos de otros en gloria.

Estas ilustraciones tomadas de la naturaleza y la astronomía no son prueba de la resurrección pero ilustran que puede haber un *cuerpo* en resurrección diferente del cuerpo mortal que se sepulta. A renglón seguido Pablo se acerca

tanto como no lo haya hecho ningún escritor del Nuevo Testamento a lo que puede llamarse descripción del cuerpo de la resurrección. Sin embargo, no llega a describir la composición o materia del cuerpo, sino que se limita a presentarnos algunas de sus características. El cuerpo mortal es perecedero, deshonroso y débil; el cuerpo de la resurrección será imperecedero, glorioso y poderoso (vs. 42-43). ¿Quién puede imaginarse un cuerpo sin debilidad? ¿o sin infección? ¿o sin fatiga? ¿o sin enferemedad? ¿o sin muerte? Se trata de un cuerpo absolutamente desconocido para la existencia terrenal e histórica. Lo que Pablo nos dice sobre el cuerpo es paralelo a lo que dice sobre la liberación de la creación sujeta a la servidumbre de la corrupción. Salvación significa la salvación del *hombre entero y cabal,* y no tan sólo de su alma o espíritu. En esto el testimonio de Pablo concuerda con el punto de vista del Antiguo Testamento sobre el hombre.[13] En el pensamiento bíblico, la existencia corporal terrenal en sí es cosa buena. Sólo es un mal debido a que la "creación fue sujetada a vanidad" (Ro. 8:20) por causa del pecado del hombre. Por consiguiente, al completarse la redención, la creación entera, y el hombre entero serán redimidos. En la Biblia entera, el destino final y fundamental del hombre es una tierra redimida y transfigurada, la morada en cuerpos redimidos y transfigurados.

Pablo resume su argumentación diciendo: "Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual" (v. 44). Estas palabras se prestan a interpretación defectuosa como si indicaran que la resurrección será en cuerpos "espirituales", es decir, no corpóreos, lo cual no puede ser lo que Pablo pretende decir. La traducción "cuerpo animal" no es exacta; lo que sucede es que la palabra griega no tiene término equivalente en nuestra lengua. Se trata de la palabra griega *psychikon,* derivada de *psyche,* que significa vida o alma. El cuerpo físico —es decir, mortal— no consiste en *psyche;*

es un cuerpo animado o vitalizado por el *psyche*. Del mismo modo el cuerpo de la resurrección no consistirá en *pneuma* (espíritu). Cierto es que algunos filósofos griegos no consideraban el *pneuma* inmaterial, como hacemos nosotros; consideraban el *pneuma* como una sustancia celestial muy fina, invisible, capaz de permear todas las demás formas del ser. Sin embargo, tal idea no se encuentra en el pensamiento de Pablo. Para él *pneuma* es el pneuma de Dios, el Espíritu Santo. El cuerpo de la resurrección será un cuerpo totalmente animado y dotado de poder por el Espíritu de Dios.

Cierto es que Pablo concibe el *pneuma* de Dios como habitando en los creyentes aquí y ahora; mas la esfera de la obra del Espíritu en esta vida es el espíritu humano, no el cuerpo humano. Cuando Pablo dice a los Efesios que anteriormente estaban muertos mas ahora han recibido vida, se refiere a vida espiritual. En espíritu, hemos recibido vida juntamente con Cristo. En espíritu, hemos resucitado con él. En espíritu, hemos sido exaltados a lugares celestiales y sentados a la diestra de Dios con Cristo (Ef. 2:5-6). Asimismo dice Pablo: "Pero si Cristo está en vosotros, el cuerpo en verdad está muerto a causa del pecado, mas el espíritu vive a causa de la justicia" (Ro. 8:10). En el siguiente versículo Pablo aclara que tener a Cristo en uno equivale a que el Espíritu mora en uno. Por esto puede Pablo decir que tenemos este tesoro del conocimiento de la gloria de Dios en vasos de barro (2 Co. 4:7) que están sujetos a toda clase de sufrimientos.

Así pues el *pneumatikon soma* es un cuerpo transformado por el Espíritu vivificante de Dios y adaptado a la existencia en el nuevo orden redimido del Siglo Venidero. Si los eruditos se ven obligados a decir que tal existencia es "suprahistórica", ello no equivale a decir que es irreal o inexistente; lo único que dicen es que se trata de un orden de existencia en que ya no hay "leyes de la naturaleza" y casualidad histórica normal. De hecho, si uno lo examina,

es completamente inimaginable.

En relación con esto hallamos unas palabras del Señor reseñadas por Lucas en 20:34-36: "Los hijos de este siglo se casan, y se dan en casamiento; mas los que fueren tenidos por dignos de alcanzar aquel siglo [es decir, el Siglo Venidero] y la resurrección de entre los muertos, ni se casan ni se dan en casamiento. Porque no pueden ya más morir, pues son iguales a los ángeles, y son hijos de Dios, al ser hijos de la resurrección". En toda cultura, la existencia histórica está basada de algún modo en el impulso sexual: familia, padres, hijos, esposos y esposas. ¿Quién podrá imaginar la existencia en que estos hechos sociológicos, emocionales y físicos básicos ya no cuenten? Se trata de algo en verdad inimaginable.

A continuación añade Pablo unas palabras muy difíciles de entender. "Fue hecho el primer hombre Adán alma viviente; el postrer Adán, espíritu vivificante" (v. 45). En estas palabras contrasta Pablo las dos cabezas de dos familias distintas: la familia de Adán, que consiste en todos los hombres; y la familia de Cristo, que consiste en todos los creyentes, quienes por lo tanto son morada del Espíritu y hallan su existencia "en Cristo". La palabra que designa a Adán es literalmente "alma viviente" (*psyche*). La existencia de Adán transcurrió totalmente al nivel de *psyche* (vida natural, humana). Como tal, Adán y todos los hijos de Adán tienen cuerpos "naturales (*psycha*). Cristo, en su resurrección, entró en una nueva esfera de la existencia, en un nuevo orden, el cual es nada menos que el mundo invisible de Dios, el Siglo Venidero. Siendo así, Pablo le llama "espíritu vivificante". Ha penetrado en el reino espiritual, y lo ha hecho con su cuerpo resucitado y glorificado.

En otros pasajes, Pablo nos presenta la misma verdad. Hay en 2 Corintios 3:17 un versículo muy debatido: "Porque el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad". A primera vista, estas palabras parecen

identificar al Señor resucitado y al Espíritu Santo; mas no puede ser éste el intento de Pablo, como lo muestran las últimas palabras. Pablo parece identificar al Señor y al Espíritu, y al mismo tiempo trazar una distinción entre ellos. Este extraño fenómeno es perceptible en numerosos pasajes en otras expresiones. Así por ejemplo no hay diferencia entre Cristo morando en nosotros o su Espíritu morando en nosotros (Ro. 8:9-11). No hay diferencia clara entre estar en Cristo y estar en el Espíritu. Estar "en el Espíritu" significa que la nueva vida que es en Cristo mora en nosotros (Ro. 8:9). Lo mismo se aplica a estar "en Cristo" (2 Co. 5:17). Dichos versículos no quieren decir que Cristo y el Espíritu sean de hecho idénticos, pues en 2 Corintios 3:17b Pablo establece una clara diferenciación entre ellos al hablar del "Espíritu del Señor". Con todo, dado que Cristo entró en el reino del Espíritu en su resurrección, funcional y dinámicamente el Señor y el Espíritu son una sola cosa. El Señor exaltado obra en el mundo y en su pueblo a través del Espíritu.

En el pasaje de 1 Corintios, Pablo prosigue hablando de las dos familias en Adán y en Cristo. Cuando contrasta al primer hombre que es de la tierra con el segundo hombre, que es del cielo (v. 47), debe estar aludiendo a la *Parousia* de Cristo, pues Cristo en su encarnación fue también hijo de Adán en el hecho de que tenía un cuerpo mortal "natural". Del mismo modo que nosotros hemos traído la imagen del hombre terrenal al nacer en cuerpos corruptibles y mortales, también tendremos la imagen del hombre celestial (v. 49) en su *Parousia*. Pablo nos dice lo mismo usando palabras distintas en Filipenses 3:21 cuando, al hablar de la venida del Señor, dice que el Señor "transformará el cuerpo de la humillación nuestra, para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya, por el poder con el cual puede también sujetar a sí mismo todas las cosas". Aquí, pues, en una carta escrita

con posterioridad a la correspondencia a los Corintios, Pablo afirma claramente que el Señor resucitado existe en un cuerpo; pero en un cuerpo glorioso; y que los creyentes participarán un día de su gloria, aún en la forma corporal de existencia. En verdad que se trata de vida en el Siglo Venidero, que trasciende a la "historia".

La mención de la "gloria" nos recuerda toda una serie de referencias que hacen enérgico hincapié en la escatología o consumación del propósito redentivo de Dios. La participación en la gloria de Dios es una de las ideas más frecuentemente usadas para describir el destino final de los redimidos. Esto data ya del Antiguo Testamento. La venida del Reino de Dios significa que "verán la gloria de Jehová" (Is. 35:2). "Tiempo vendrá para juntar todas las naciones y lenguas; y vendrán, y verán mi gloria" (Is. 66:18). Este tema reincide más aun en el Nuevo Testamento, donde la "gloria" viene a ser la suma y sustancia de la esperanza escatológica. "Cuando Cristo, vuestra vida, se manifieste, entonces también seréis manifestados con él en gloria" (Col. 3:4). "Cristo en vosotros, la esperanza de gloria" (Col. 1:27). En este siglo, nosotros padecemos ahora con Cristo "para que juntamente con él seamos glorificados" (Ro. 8:17). Dios nos ha llamado "a su reino y gloria" (1 Ts. 2:12). Los cristianos han recibido su llamamiento "para alcanzar la gloria de nuestro Señor Jesucristo" (2 Ts. 2:14). Dios nos está preparando "un cada vez más excelente y eterno peso de gloria" (2 Co. 4:17). "Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios" (Ro. 5:2). En la *Parousia* de Cristo, "los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre" (Mt. 13:43).

La significación de tales dichos se encuentra en el hecho de que en el Antiguo Testamento, gloria (*kabod*) es el término empleado para designar a Dios en su esplendor divino, su divino poder y su resplandor visible divino. Para mencionar una sola ilustración: Cuando Salomón construyó un templo

a Jehová, después de su oración de consagración, la gloria de Jehová descendió y llenó el templo, "y no podían entrar los sacerdotes en la casa de Jehová, porque la gloria de Jehová había llenado la casa de Jehová" (2 Cr. 7:2). "Gloria" en todo el Antiguo Testamento tiene a menudo este significado teológico de Dios en su automanifestación visible. Al fin del siglo, Dios manifestará su gloria como nunca antes lo había hecho, de forma que aun el orden de la creación será transformado en un orden nuevo y redimido. Este es el significado del versículo ya citado en Romanos 8:21: "Porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de los hijos de Dios".

He aquí algo que refleja la teología básica de la Biblia entera. La Biblia da por sentada la existencia de dos mundos: el visible, natural e histórico de los hombres, y un mundo invisible, "espiritual", de Dios. El pensamiento griego a menudo creía que el verdadero hogar del hombre no era la tierra, sino el mundo invisible y espiritual que sólo mentes disciplinadas podían entender y asir. La vida excelente significaba pues un control estricto de las pasiones corporales y el cultivo de la mente. La "salvación" la lograría el hombre excelente cuando, al morir, se despojaría de la penosa carga del cuerpo y su alma entraría en el mundo de la realidad definitiva. Una gran parte de la fe cristiana y algunas de las ideas de los eruditos reflejan esta estructura.

La teología de la Biblia no es ésta. La Biblia entera da por sentado que el mundo creado, incluido el hombre en su existencia corporal, es creación de Dios y por tanto excelente. El mal que existe en el mundo no es intrínseco en la creación; la creación, junto con el hombre, ha sufrido el castigo del pecado del hombre y está bajo maldición. La salvación es la visitación de Dios, procedente del mundo invisible, al mundo visible de los hombres. Uno de los eruditos del Antiguo

Testamento ha resumido la doctrina de Dios según el Antiguo Testamento con la expresión "el Dios que viene". Dios no ha abandonado al hombre ni a la creación en general a su estado caído. Dios visitó a Abraham en Harán para llamarlo ser padre del pueblo de Dios. Visitó a Moisés en el desierto para hacer de él el liberador de su pueblo en Egipto. Visitó a Israel en su cautividad para llevarlo a la tierra prometida y hacer de aquel pueblo una nación. Visitó a Israel y Judá en juicio cuando ambas naciones cayeron en el pecado y se hicieron irremediablemente apóstatas. Visitó a los hombres en la encarnación cuando la Palabra se hizo carne y vivió entre nosotros tanto para revelarse a sí misma como para rescatar al hombre caído; y volverá a visitar a los hombres en la *Parousia* de Cristo para perfeccionar su obra de redención de la creación entera. Por esto lo que llamamos Segunda Venida de Cristo es absolutamente esencial dentro del plan de la redención. "El que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo" (Fi. 1:6). Debido a que la creación es excelente, es preciso redimirla de la maldición de la corrupción. Debido a que el hombre es creación de Dios, es preciso que la redención implique la resurrección y transformación de su mismísimo cuerpo. En tanto que el pecado, el mal, la corrupción, la decadencia, la violencia y la muerte sigan en el mundo, la obra redentora de Dios permanece todavía incompleta.

Este es el motivo de que el Nuevo Testamento, especialmente Juan, nos hable de la manifestación de la gloria de Dios en el ministerio terrenal de Jesús. "Vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre" (Jn. 1:14). Mas en los días de su carne, *la gloria era una gloria velada,* evidente tan sólo para los ojos de la fe. Cuando Jesús cambió el agua en vino en Caná, dice Juan que Jesús manifestó su gloria (Jn. 2:11). Empero la mayoría de los presentes no la vio. Todo lo que el observador casual percibió fue que el vino era espe-

cialmente bueno. Por un instante, en la transfiguración, la gloria dejó de estar velada, y resplandeció de tal modo que los discípulos que estaban con Jesús quedaron asombrados (Lc. 9:28-36). Aunque se trata de algo que humanamente es inconcebible, la consumación no será otra cosa que una visitación redentora completa de Dios en su gloria, que implicará horrendo juicio para los impíos, mas redención para quienes han amado y servido a Dios. En su encarnación, Jesús vino de la gloria de Dios (Jn. 17:5) para traer a los hombres la gloria de Dios en forma velada, hecha carne. En su exaltación, regresó a la gloria de Dios (Lc. 24:26). En su *Parousia,* traerá a la tierra la gloria de Dios con poder redentor, transformador. En aquel día, tanto la creación en general como las criaturas participarán de la gloria divina.

En toda la Biblia se observa un gran sentido de la moderación al representar el futuro. A veces en el Antiguo Testamento se pinta el futuro en términos muy terrenales; en ocasiones, en términos de un nuevo cielo y una nueva tierra (Is. 65:17; 66:22). Mas lo importante por doquier es la manifestación escatológica de la gloria de Dios en poder redentor y transformador. El Nuevo Testamento demuestra aún mayor moderación, sin especular jamás en cuanto a la forma o la naturaleza de la existencia redimida, excepto para decirnos que será corporal, terrenal y transformada por la gloria de Dios. La vida en el Siglo Venidero es ciertamente indescriptible en términos de categorías humanas e históricas.

Este estudio del significado teológico de la "gloria" nos facilita antecedentes y luz apropiada para las narraciones de la conversión de Pablo en el camino de Damasco (Hch. 9:3-9; 22:6-16; 26:12-18). Estos tres relatos contienen detalles que no armonizan unos con otros, mas los principales puntos quedan claros. Pablo vio una gran luz, y de esa luz vino una voz que se identificó a sí misma como de Jesús. En esta experiencia, el Cristo exaltado se reveló a Pablo *en su gloria.*

Uno de los relatos dice que los que viajaban con Pablo vieron la luz, mas es obvio que no supieron qué pensar de ella (Hch. 22:9).

Aquellos eruditos modernos que no pueden creer en los testimonios del Nuevo Testamento tocantes a la resurrección tratan de explicar la conversión de Pablo de diversos modos. Algunos apelan a Romanos 7, donde encuentran simplemente un relato autobiográfico de Pablo como judío. Si bien aparentaba ser un fariseo recto e inconmovible, se hallaba en realidad sumido en profunda agitación. Sabía que no estaba cumpliendo con las exigencias de la Ley; era consciente de su honda pecaminosidad; desesperaba de no poder jamás llegar a agradar a Dios. El clamor "¡Miserable de mí! ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?" (Ro. 7:24) es su grito de desesperación por no poder jamás llegar a cumplir la Ley y así agradar a Dios. Su agonía espiritual alcanzó el clímax emocional en el camino de Damasco, dando por resultado su conversión. Se dice en ocasiones que como resultado de oír la predicación de Esteban (Hch. 7:58), Pablo se encontraba bajo profunda convicción por el Espíritu Santo. Las palabras "dura cosa te es dar coces contra el aguijón" (Hch. 26:14) se conectan en esta interpretación a la presión de la convicción del Espíritu Santo. De esta forma la conversión de Pablo se transforma en algo completamente comprensible como simple fenómeno sicológico.

Lo malo de esta interpretación es que se contradice con las propias palabras de Pablo. Este nos dice que había vivido una vida irreprensible en cuanto a la ley (Fi. 3:6). Afirma que, si bien trató de destruir a la iglesia por medio de la persecución, Dios había tenido misericordia de él, porque lo hizo por ignorancia (1 Ti. 1:13). Todo indica que Pablo era sincero en sus creencias de que un Jesús crucificado no podía ser el Mesías, y la iglesia por lo tanto no podía ser el pueblo de Dios. El mismo hecho de la crucifixión inhabilitaba

a Jesús para ser el Mesías, ya que el cometido del Mesías era reinar, no morir (véase capítulo 6). Sólo una confrontación personal con Jesús, resucitado y exaltado, pudo cambiar el pensamiento de Pablo. De poco serviría decir que la conversión de Pablo fue un milagro sicológico. No hubo preparación sicológica que le condicionase para esta experiencia.

Muchos eruditos se niegan a aceptar esta interpretación y se esfuerzan en explicar la experiencia del camino de Damasco en términos "históricos" naturales. Un sabio erudito judío explica la conversión de Pablo como ataque de epilepsia.[14] Un clérigo norteamericano la explica como ataque epiléptico o de postración debida al calor del sol.[15] Otro erudito del Nuevo Testamento sugiere que Pablo se vio envuelto en un violento huracán.[16] Tales interpretaciones son todas pura fantasía. Bultmann escribe como si Pablo, confrontado con la predicación cristiana, hubiese sido empujado por ella a tomar una decisión[17] empero nada hallamos en el propio testimonio de Pablo que corrobore este punto de vista. Todo lo que tenemos es su categórica declaración: "¿No he visto a Jesús el Señor nuestro?" (1 Co. 9:1), experiencia que transformó completamente su conducta, revolucionó su pensamiento y cambió el rumbo todo de su vida. Se trata de un testimonio personal directo de que Jesús estaba vivo. Un prominente erudito judío alemán hace la siguiente sorprendente manifestación: "Es preciso aceptar plenamente la objectividad real del encuentro . . . El historiador que se ocupe en religión tiene que reconocer que la fe de Pablo en el hijo de Dios manifestado es el resultado factual de su encuentro con el Jesús de Nazaret crucificado y exaltado. Por lo cual debe aceptar la fe que inspiró a Pablo".[18] Si aceptamos el propio testimonio de Pablo, es preciso llegar a la conclusión de que realmente se enfrentó con el Jesús exaltado y glorificado. Si no lo aceptamos, sólo podemos alegar ignorancia en lo que equivale a un milagro sicológico.

Hemos dedicado un espacio considerable a debatir la naturaleza de la resurrección escatológica y hemos hallado que los santos entrarán en el Siglo Venidero en forma corporal, mas en cuerpos glorificados y transformados, lo que es absolutamente inconcebible para la mente natural. La experiencia terrenal e histórica no sabe nada ni dispone de analogías para lo que el Nuevo Testamento dice sobre el cuerpo de la resurrección. ¿Por qué dedicar, pues, tanto espacio a la resurrección de los creyentes en el postrer día? Porque viene muy a propósito para nuestro estudio de la resurrección de Jesús, pues Pablo habla de su resurrección diciendo que es el *comienzo de la resurrección escatológica.* Jesús, en su resurrección, es "primicias de los que durmieron" en muerte (1 Co. 15:20). El término "primicias" podrá no ser muy explícito en una sociedad urbana del siglo veinte, mas en la Palestina del primer siglo, primicias significa *el verdadero comienzo de la cosecha.* Primicias es más que simples capullos que prometen el fruto; es más que fruto verde que promete abundante cosecha; era el comienzo verdadero de la cosecha misma, con la certeza de que mucho más de aquel grano iba a brotar en breve. Del mismo modo, así como en Adán todos los que están en Adán mueren, también en Cristo todos los que están en Cristo serán vivificados. "Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo, en su venida" (1 Co. 15:23).* Es decir: *el cuerpo de la resurrección de Cristo era del mismo orden que los cuerpos resucitados de los santos al fin del siglo.* Tanto Jesús como los santos tienen un "cuerpo espiritual". Tanto Jesús como los santos tienen un cuerpo glorificado. Esto se pone especialmente en relieve en Filipenses 3:21,

---

* Dentro de nuestro objeto presente, no es necesario considerar si "el fin" mencionado en el versículo 24 significa el fin de la resurrección o el fin del siglo.

que habla del cuerpo de la humillación nuestra, que está transformado para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya.

¿Cómo llegó Pablo a este concepto del cuerpo de la resurrección como cuerpo "espiritual" transfigurado? A este respecto, Pannenberg sugiere que el concepto de Pablo no es realmente suyo original, sino que presupone los antecedentes de la apocalíptica judaica. Pannenberg apela principalmente al Apocalipsis de Baruc 50-51, donde los muertos resucitan primeramente en los mismos cuerpos en que murieron, para poder reconocerse unos a otros, y después son transformados al esplendor de ángeles para gozar de las bendiciones del "mundo que es ahora invisible", el paraíso que está en lo alto.[19] No cabe duda de que en Baruc hallamos el concepto de un cuerpo transformado; y el autor de este libro está convencido, además de ésto, de que la teología de Pablo tiene una continuidad con la tradición apocalíptica. Sin embargo, hay dos diferencias notables que hacen difícil creer que Pablo hallara su concepto de la transformación del cuerpo en una tradición como la que refleja el Apocalipsis de Baruc. Primeramente, Baruc dice que los muertos resucitarán primero en sus cuerpos físicos naturales, idea que Pablo refuta enérgicamente. En segundo lugar, los muertos serán transformados para que puedan morar "en lo alto de aquel mundo . . . y serán hechos semejantes a los ángeles" (Apocalipsis de Baruc 51:10). Esto tiene un carácter decididamente distinto de lo que dice Pablo. Este no concibe que los santos sean transformados para vivir en un mundo celestial; concibe una existencia redimida *en esta tierra*, transformada por la gloria de Dios (Ro. 8:21). Si bien hallamos en Baruc un concepto parcialmente análogo, las diferencias son tales que no podemos confirmar que haya una dependencia.

En todo caso, aun suponiendo que la tradición apoca-

líptica hubiera influido en el pensamiento de Pablo, tal cosa no explicaría la experiencia de la conversión de Pablo, ni la fe en la resurrección. El propio Pannenberg así lo reconoce:

> Ahora bien, precisamente debido a que la resurrección de un hombre solo era cosa completamente extraña a la tradición apocalíptica, hemos de suponer que había un evento especial subyacente en el mensaje apostólico de la Pascua, un evento que causó un cambio tan decisivo en la esperanza tradicional de lo que sería el Fin. Es evidente que algo les había ocurrido a los testigos de las apariciones del Resucitado, algo para lo cual su lenguaje no tenía otra palabra que la empleada para caracterizar la esperanza escatológica, a saber, la resurrección de entre los muertos.[20]

Es pues muchísimo mejor sacar la conclusión, en contra de Pannenberg, de que lo que llevó a Pablo a su teología de los cuerpos glorificados en la resurrección escatológica fue la familiaridad que Pablo tenía con la teología de la gloria, y su experiencia al encontrarse con Jesús en su estado glorificado. Por lo menos, esta es la solución que nos brinda Fil. 3:21, pues el cuerpo de la humillación nuestra se transformará "para que sea semejante al cuerpo de la gloria suya".

Este es el problema con que se enfrenta el historiador como historiador. El cuerpo de la resurrección de Jesús no era de este mundo; pertenecía al Siglo Venidero. En su resurrección quitó la muerte y sacó a luz la vida y la inmortalidad (2 Ti. 1:10). El cuerpo de resurrección de Jesús ya no estaba sujeto a las "leyes" naturales del tiempo y el espacio. Había entrado en el reino de Dios. Pertenecía al Siglo Venidero. Mas, ¿qué puede saber el historiador de un mundo

venidero? ¿Qué puede saber el historiador del mundo de Dios? ¿Qué puede saber el historiador de cuerpos que no responden a las leyes del movimiento y de la gravedad? Se trata de cuestiones de la fe cristiana, no de la investigación histórica. Aunque es un acontecimiento histórico, la resurrección de Jesús no tenía causa histórica antecedente, carecía de la secuencia que el historiador normalmente da por sentada. Además, la propia resurrección no significó la revivificación de un cadáver; significó la transformación radical del cuerpo de Jesús, pasando del mundo de la naturaleza al mundo de Dios. La naturaleza nada sabe de cuerpos como el cuerpo de la resurrección de Jesús; era un caso absolutamente único. La historia carece de analogías apropiadas para examinarlo. Su carácter agota los recursos de la imaginación. Por ello muchos historiadores creen en el hecho, el acaecimiento, la realidad objetiva de la resurrección, y al mismo tiempo tienen que declarar que la resurrección no es "histórica" debido a que trasciende totalmente toda experiencia y conocimiento históricos. La resurrección de Jesús es el punto en extremo decisivo en que el Siglo Venidero irrumpió en este siglo, en que el mundo sobrenatural de Dios se cruzó con este mundo. En terminología histórica, el Siglo Venidero se encuentra más allá de la historia. Será un estado de existencia bajo el control de leyes totalmente distintas a las leyes de la naturaleza.

Esta interpretación de Pablo coincide con el testimonio de los evangelios. Hemos llegado a la conclusión de que la piedra de la tumba no fue removida para que saliese Jesús; éste dejó la tumba estando la piedra sobre la puerta, y dejó el sudario y lienzos intactos tras él. Sacamos la conclusión de que no era precisamente correcto decir que Jesús atravesó puertas cerradas. Sino que lo ocurrido fue que apareció súbitamente a sus discípulos y luego del mismo modo repentino desapareció. O bien se trata de pura leyenda, o el cuerpo

de Jesús se trasladaba según leyes que trascienden todas las leyes del espacio y del movimiento que se conocen. Y esto es precisamente lo que Pablo dice en cuanto a la naturaleza del cuerpo de la resurrección.

A continuación debemos enfrentarnos con una dificultad real. Hay que reconocer que hay una notable diferencia entre la forma de la aparición de Cristo a Pablo en el camino de Damasco y las apariciones narradas en los Evangelios. Pablo tuvo su encuentro con Jesús estando éste en su cuerpo *glorificado*. Lo que Pablo vio fue un resplandor de gloria. La voz se identificó a sí misma como Jesús. En los evangelios, Jesús tiene un cuerpo mucho más "corpóreo", que no sólo puede oírse con los oídos, sino verse con los ojos y tocarse con las manos. No pretendemos comentar la diferencia entre Pablo y los Evangelios; se trata de algo real y notable.

Algunos eruditos señalan simplemente que estos dos conceptos son contradictorios. "La materialización del aspecto corporal que acaece más tarde en ciertos niveles de la tradición y que hace posible el reconocimiento a través de una percepción sensorial... contradice la esencia de las apariciones".[21] Pannenberg piensa que *todas* las apariciones, incluidas las que se relatan en los evangelios, fueron semejantes a la aparición a Pablo, que califica de visión objetiva.[22] Esto es adoptar una posición muy persuasiva para quienes son fáciles de convencer, si no fuera por una excepción factual: la tradición evangélica estaba todavía controlada por testigos oculares (véase el Capítulo 7). Si bien la memoria puede confundir detalles, en especial detalles cronológicos, no es de suponer que confunda un asunto tan importante como éste. Las experiencias de los encuentros con Jesús deben haber quedado grabadas en la mente de modo indeleble. En cuanto a este punto, como historiadores, es preciso que nos apoyemos en la probabilidad histórica general. Hablando desde el punto de vista teológico, si Jesús había entrado en un nuevo

reino de la existencia en su resurrección, no queda razón alguna para negar la posibilidad de que apareciese a sus discípulos en forma completamente humana, tal como el testimonio del Evangelio dice que ocurrió. Se trata de una esfera de la existencia desconocida para nosotros. De ser así, tales apariciones fueron condescendencias del Jesús resucitado y exaltado para con la torpeza y la incredulidad de sus discípulos.

Queda una última cuestión: la de la relación entre la resurrección y la exaltación de Jesús. El problema que acabamos de tratar podría responderse insistiendo en que Jesús no entró en su estado glorificado hasta su ascensión. Durante los cuarenta días, estuvo en un tipo de existencia distinto, que implicaba un cuerpo diferente del que tuvo después de su ascensión cuando volvió al mundo y se hizo "espíritu vivificante". Sin embargo, la lógica de lo que descubrimos hasta aquí en el testimonio tanto de los Evangelios como de Pablo nos da a entender que *la resurrección de Jesús fue su exaltación.* En su resurrección entró en el reino invisible de Dios. Sus apariciones a los discípulos no significaban que un cuerpo pasaba a través de otras sustancias sólidas; significaba que Jesús, que estaba con ellos pero era invisible, se hacía visible a sus sentidos físicos.

¿Tenemos alguna base exegética que nos permita mantener tal posición? Pedro, en el primer sermón reseñado después de la resurrección, parece identificar resurrección con exaltación. "A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos. Así que, exaltado por la diestra de Dios . . ." (Hch. 2:32-33). Encontramos la misma estructura en Hechos 5:30-31: "El Dios de nuestros padres levantó a Jesús, a quien vosotros matásteis colgándole en un madero. A éste, Dios ha exaltado con su diestra por Príncipe y Salvador". Resurrección y ascensión se combinan en Colosenses 3:1: "Si, pues, habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas

de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios". Por cierto que en el gran pasaje cristológico de Filipenses 2, no se menciona la resurrección. Jesús "se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre" (Fil. 2:8-9). De forma parecida, Hebreos pasa directamnete de la muerte a la exaltación: "Habiendo hecho la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas" (Heb. 1:3). En Hebreos hay numerosas referencias a la exaltación de Jesús (1:13; 8:1; 10:12; 12:2), empero una sola referencia a la resurrección como tal (13:20). Lucas-Hechos es el único que hace hincapié en la ascensión como evento separado de la resurrección. Si nuestro punto de vista tocante a la paternidad de Lucas-Hechos es correcto (véase el Capítulo 7), Lucas debe haber obtenido información sobre los cuarenta días de las apariciones de Jesús (Hechos 1:3) y escribe historia en que se puede fiar; sin embargo, tampoco Lucas identifica la ascensión con la exaltación; la narración se nos cuenta sin especificar su significado.

Si la exaltación tuvo lugar en la resurrección, ¿cuál es el significado de la ascensión? Meramente señalar el fin de las apariciones de la resurrección de Jesús. Sólo apareció una vez después de los cuarenta días, mas esto ocurrió en una situación anormal.

Si queremos ser justos y equitativos, debemos señalar que esta opinión no es en modo alguno universal entre los eruditos contemporáneos. Algunos insisten en que el carácter corporal de la resurrección de Jesús exigía que hubiese una ascensión, pues hubiera sido impropio que Jesús se quedara en la tierra permanentemente.[23] Otros sugieren que la ascensión es el ingreso de su humanidad redimida en el cielo.[24] Sin embargo, tales posturas implican numerosos problemas. Ya hemos visto que la *resurrección en sí* fue un acontecimiento

escatológico, las primicias de la resurrección al final del siglo. Hay poderosas razones para creer según lo dicho por Pablo que la resurrección fue la entrada de Jesús en la vida del Siglo Venidero, es decir, en la existencia exaltada y glorificada. Fue la aparición de la vida eterna en el mundo de la mortalidad. Hay otras posiciones o puntos de vista que tienen que enfrentarse con dos preguntas difíciles: ¿Cuál era la diferencia entre el cuerpo resucitado de Jesús y su cuerpo glorificado, recibido en el cielo en la ascensión? Y ¿dónde estuvo Jesús durante los cuarenta días cuando no estaba con sus discípulos? La postura que nosotros hemos explicado no necesita respuesta a estas preguntas. Jesús estaba con ellos, pero invisible.

Sin duda que Hechos describe la ascensión como un subir de la tierra al cielo; y esto sugiere un mundo de tres plantas en que el cielo es un lugar astronómico literal por encima de la atmósfera. Sin embargo, si el cielo, entendido como mundo de Dios, es una esfera de existencia distinta al universo físico, Jesús no podía haber mostrado su desaparición a dicha esfera sino mediante una ascensión visible como la que describe Lucas. Dudamos que Lucas estuviera pensando en términos cosmológicos. Estaba describiendo el cese de las apariciones de la resurrección de Jesús, "expresado mediante un acto".[25]

¿Qué es, pues, lo que Jesús quería decir cuando se dirigió a María con estas palabras: "No me toques, porque aún no he subido a mi Padre"? (Jn. 20:17) Muchos eruditos ven en estas palabras la referencia a una ascensión previa a la reseñada en Lucas-Hechos. Sin embargo, no hay realmente problema en este versículo. La versión Reina-Valera, 1960, no traduce con exactitud el verbo griego. Bover-Cantera tiene una mejor traducción: "Suéltame". María, al reconocer a Jesús, según parece, y como las mujeres de Mt. 28:9, había tratado de abrazar fuertemente a Jesús, como queriendo

que no se alejara de ella nunca más. Jesús le responde meramente: "No tienes necesidad de retenerme, aún no te dejo". No hay pues contradicción alguna entre lo que Jesús prohíbe a María y lo que permite hacer a Tomás (Jn. 20:27). María debía aprender que Jesús en su resurrección establecía una relación nueva con sus discípulos; Tomás tenía que saber que Jesús había realmente resucitado de entre los muertos. Las motivaciones son completamente distintas en estos dos incidentes.

Llegamos, pues, a la conclusión de que el testimonio de los evangelios y el de Pablo concuerdan *sustancialmente.* Ninguno de ellos nos presenta la resurrección de un cadáver a la vida física terrenal. Tanto Pablo como los evangelios, aunque ciertamente en forma diferente, describen la resurrección en términos de una continuidad de la persona y la personalidad, empero discontinuidad en cuanto a la relación entre el cuerpo de la resurrección y el cuerpo físico. Este es el testimonio del Nuevo Testamento. ¿Qué representa para el historiador tal testimonio?

NOTAS

[1] Hans von Campenhausen, "The Events of Easter and the Empty Tomb", *Tradition and Life in the Church* (Philadelphia: Fortress, 1968), p. 44.

[2] Véase nuestro capítulo 6.

[3] Véase p. 62.

[4] Véase p. 63.

[5] Véase Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillan, 1952), p. 378.

[6] G. Delling en el *Theological Dictionary of the New Testament,* de G. Kittel, VIII, p. 220. Véase también G. Delling en *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ,* ed. por C. F. D. Moule (Naperville: Allenson, 1968), p. 80.

[7] F. F. Bruce, 1 and 2 Corinthians (London: Oliphants, 1971), p. 142.

[8] A. Oepke en el *Dictionary* de Kittel, II, p. 539; W. F. Arndt y F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago: University Press, 1957): p. 260; C. F. D. Moule, *An Idiom-Book of New Testament Greek* (Cambridge: University Press, 1953), p. 76; F. Blass, A. Debrunner, y R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament* (Chicago: University Press, 1961), p. 118.

[9] W. Michaelis en el *Dictionary* de Kittel, V, p. 359.

[10] *Ibid.*, p. 357.

[11] Oscar Cullmann, *Christ and Time* (Philadelphia: Westminster, 1964; edición revisada).

[12] El autor de la presente obra ha explicado esto en detalle en *Jesus and the Kingdom,* pp. 55-60; *The Presence of the Future,* pp. 59-64.

[13] Véase p. 60

[14] Joseph Klausner, *From Jesus to Paul* (London: Allen & Unwin, 1944), p. 329.

[15] A. Powell Davies, *The First Christian* (New York: Farrar, Straus, and Cudahy, 1957), p. 27.

[16] Emil G. Kraeling, *I Have Kept the Faith* (Chicago: Rand, McNally, 1965), p. 50.

[17] R. Bultmann, *Existence and Faith,* ed. por Schubert Ogden (New York: Meridian Books, 1960), p. 115.

[18] H. J. Schoeps, *Paul* (London: Lutterworth, 1961), p. 55.

[19] Véase las pp. 72, 73 referentes a la escatología del Apocalipsis de Baruc.

[20] Wolfhart Pannenberg, "The Revelation of God in Jesus", en *Theology as History,* ed. por J. M. Robinson & J. B. Cobb, Jr. (New York: Harper & Row, 1967), p. 115.

[21] Leonhard Goppelt, *Apostolic and Post-Apostolic Times* (New York: Harper & Row, 1970), p. 19. Goppelt cree, sin embargo, que Jesús resucitó en forma corporal.

[22] W. Pannenberg, *Jesus — God and Man,* p. 93.

[23] Bruce Metzger, "The Ascension of Jesus Christ", *Historical and Literary Studies* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), p. 84.

[24] C. F. D. Moule, "The Ascension", *Expository Times 68* (1956-57), p. 208. Véase también A. W. Argyle, *ET* 66 (1954-55), p. 240.

[25] C. F. D. Moule, *op. cit.*, p. 208.

Capítulo 10
EXPLICACIONES "HISTORICAS"

EN LOS DOS CAPITULOS precedentes, que trataban del testimonio de los evangelios y del de Pablo, hemos estado trabajando como el exegeta bíblico que trata de comprender en sus propios términos lo que estos testigos pretenden decirnos. Hemos llegado a la conclusión que tanto los evangelios como Pablo desean comunicarnos que Jesús fue levantado de los muertos no tan sólo para volver a la vida física e histórica, sino que fue resucitado al mundo de Dios o, concretamente, al Siglo Venidero. Convenció a sus discípulos de que vivía de nuevo, si bien en una forma nueva y diferente de existencia, mediante apariciones en forma corporal a los discípulos, y en una visión de gloria a Pablo. Hemos reconocido que tanto la resurrección en sí como las apariciones de la resurrección no son técnicamente históricas en el sentido de que puedan explicarse según la terminología de la causalidad y la analogía históricas. Sólo pueden explicarse sobre la base del mundo de Dios que trasciende toda realidad histórica, aunque la Biblia da testimonio del hecho de que Dios puede actuar e interactuar con la historia.

se dedica a observar estas explicaciones tan estrictamente "históricas". Se trata de un enfoque evidentemente asociado a la cerrazón mental en cuanto a la única explicación posible de la existencia de una fe en la resurrección: que Dios en efecto resucitó a Jesús.

Otro enfoque, diferente, es el que podríamos llamar el enfoque inductivo. La ciencia actúa basándose en hechos, y es tolerante y razonable en cuanto a todas las hipótesis que

¿Qué deberá hacer, pues, el historiador como historiador? Hemos alegado que el historiador debe tratar de explicar varios hechos estrictamente históricos, a saber: el hecho de que no se esperaba en absoluto a un Mesías que hubiera de morir y resucitar; el hecho de que Jesús estuvo muerto; el hecho de que fue sepultado; el hecho de que los discípulo estaban abatidos y desalentados; el hecho de que el domingo de la Pascua se halló que la tumba estaba vacía; el hecho de que sudario y lienzos fueron hallados intactos; el hecho de que los discípulos tuvieron determinadas experiencias que interpretaron como tratándose de la presencia de la persona de Jesús, dando así origen a la fe en la resurrección; el hecho de un nuevo movimiento basado en la creencia de que Jesús vivía; el hecho de la conversión de Pablo. Es preciso que el historiador intente explicar los hechos de la historia.

Es posible adoptar dos formas de enfoque. Una es el punto de vista crítico-histórico que da por sentado como cosa previa que la historia es una continuidad cerrada de causas y efectos (véase el capítulo 1). Este enfoque elimina, por razones apriorísticas, la posibilidad de que *Dios* resucitara a Jesús de entre los muertos. Dios, por definición, es aquello totalmente ajeno que no interfiere —concretamente, no puede interferir— en el nexo cerrado de los eventos históricos. Este enfoque debe buscar en otra parte que no sea Dios la causa de que exista una fe en la resurrección. El presente capítulo

puedan explicar los hechos. El sistema inductivo estudia todas las explicaciones posibles y selecciona la hipótesis que dé mejor razón de los hechos históricos conocidos. Uno podría aducir que este sistema o enfoque es más liberal que el crítico-histórico y es por tanto más genuinamente científico. Por lo menos, no es intransigente para con una de las posibles explicaciones, negándola antes de oír las evidencias.

En este capítulo deseamos, pues, examinar los diversos sistemas estrictamente históricos, con objeto de poner a prueba su viabilidad en comparación con la hipótesis de que Dios le levantó de los muertos.

La explicación "histórica" más antigua en lo tocante a los hechos que reconocidamente se agrupan en torno a la resurrección es que los discípulos robaron el cadáver de Jesús y luego perpetraron el fraude de que Jesús había resucitado de los muertos. Este punto de vista se expresa ya en tiempos del Nuevo Testamento. Mateo nos relata que los ancianos dieron dinero a los soldados que guardaban la tumba y dijeron: "Decid vosotros: Sus discípulos vinieron de noche, y lo hurtaron, estando nosotros dormidos" (Mt. 28:13). Esta explicación se reflejó también en el debate entre Orígenes y Celso a principios del siglo tercero de nuestra era.[1] Orígenes rechaza esta caprichosa explicación argumentando que los hombres no se arriesgan a perder la vida en defensa de una mentira.

Esta explicación ha sido mantenida en tiempos modernos por un erudito alemán llamado H. M. Reimarus. En 1778 publicó una obra titulada *The Goal of Jesus and His Disciples*.[2] Razona diciendo que los discípulos, después de la muerte de Jesús, no querían abandonar la clase de vida que habían vivido estando con Jesús. Por este motivo hurtaron el cadáver de Jesús y lo escondieron, proclamando a todo el mundo que pronto regresaría como Mesías. Sin embargo, aguardaron cincuenta días antes de anunciar tal cosa, para

que, si el cuerpo era hallado, fuese irreconocible.

La respuesta de Orígenes sigue teniendo validez. Los hombres no arriesgan sus vidas ni sufren martirio (Hechos 7:60; 12:2) por una mentira.

Otro esfuerzo, igualmente inverosímil, para explicar el origen de la fe en la resurrección, es la "teoría del desfallecimiento o desmayo" presentada por el erudito alemán Paulus. En 1828 publicó una biografía de Cristo en la que explicaba la "resurrección" de Jesús sobre la base de una muerte no ocurrida. Paulus indica que la crucifixión producía una muerte lenta y prolongada, y cita casos de víctimas crucificadas y retiradas de la cruz vivas, y que más tarde sobrevivieron. Jesús "murió" en un breve período de tiempo, sorprendente por su brevedad. El agudo grito que profirió poco antes de su "muerte" demuestra que sus fuerzas no estaban agotadas ni mucho menos. Su muerte no fue sino un trance parecido a la muerte. La lanzada recibida en el costado fue una herida superficial. Sin embargo, Jesús parecía haber expirado, y fue por consiguiente bajado de la cruz y puesto en la tumba. El frescor del sepulcro y las especies aromáticas coadyuvaron en el proceso de revivificación, y finalmente la tormenta y el terremoto hicieron que Jesús recobrara plenamente el conocimiento. Además, el terremoto tuvo por efecto hacer rodar la piedra dejando la tumba abierta. Jesús se despojó de las ropas mortuorias, y se vistió con algunas prendas de jardinero que logró encontrar. Esta fue la causa de que María supusiera que se trataba del jardinero (Jn. 20:15).

Si esta teoría tuviera alguna verosimilitud, sería preciso suponer que Jesús vivió el resto de sus días escondido. Mientras los discípulos estaban provocando a los jerarcas del judaísmo con la proclamación de que Jesús vivía y su Reino estaba al llegar, Jesús mismo se hallaba retirado en la soledad, probablemente sin saberlo ni sus discípulos más allegados. Se trata de un punto de vista absolutamente increíble.

Sin embargo, en un libro escrito por un competente erudito bíblico, se defiende una versión moderna de la "teoría del desfallecimiento". Cuando Hugh Schonfield publicó su libro *The Passover Plot* (La conspiración de la Pascua),[3] secundado por una enérgica campaña de apariciones en público, entrevistas televisadas y radiadas respaldadas por una intensa campaña de promoción, logró vender decenas y decenas de miles de ejemplares. El libro es un despliegue imaginativo. Jesús se sintió llamado como profeta a predicar arrepentimiento en Israel. Sin embargo, su misión fracasó. Estudiando las escrituras del Antiguo Testamento, Jesús se convenció de que debía expiar los pecados de su pueblo. Así fue como Jesús organizó un complot, deliberadamente, para atraer sobre sí los padecimientos de la cruz, pero no la muerte. Provocó a Judas para que lo traicionara al concilio, que a su vez lo entregó a Pilato acusándole de sedición política. La "blasfemia" proferida por Jesús (Mr. 14:64) era contra el César, no contra Dios. Jesús planeó tan astutamente las cosas que consiguió que Pilato le crucificase el viernes, esperando confiadamente que su cuerpo no sería abandonado en la cruz después de ponerse el sol el sábado. Por cierto que conspiró juntamente con José de Arimateo para disponer todo lo referente a su muerte y "resurrección". A una señal dada, "Sed tengo", un emisario de José le administró una poderosa droga en una esponja, y Jesús quedó inmediatamente sumido en un trance parecido a la muerte; mas no estaba muerto. José salió corriendo para pedirle a Pilato el cuerpo de Jesús, lo cual le fue concedido. José descendió prontamente el cuerpo y lo puso en un sepulcro. Jesús había planeado su "resurrección", es decir, revivir y reunirse con sus discípulos. Pero había ocurrido algo imprevisto: mientras aún se hallaba en la cruz, Jesús recibió una lanzada en un costado. Esto aumentó su debilidad. En todo caso, fue sacado de la tumba unas horas después; Jesús rogó a sus amigos

que entregaran a los discípulos el mensaje de que se encontrarían en Galilea. Mas no pudo ser. Al contrario, expiró y fue puesto en un sepulcro desconocido, dejando la tumba original vacía y con los lienzos y el sudario esmeradamente enrollados. Pedro y Juan llegaron a la tumba, y de repente se le ocurrió a Juan que Jesús había resucitado. María también llegó al huerto. Era una María "desequilibrada", en estado de "casi enferma mental". Vio una figura cerca del sepulcro: el jardinero o el hombre que había ayudado a José. Creyó que era Jesús. Los dos discípulos del camino de Emaús encontráronse con un extraño y más tarde sacaron la conclusión de que era Jesús.

Se trata evidentemente de una novela de gran imaginación que contradice constantemente el testimonio de los evangelios. Schonfield pasa por alto totalmente el testimonio de Pablo, que, desde el punto de vista crítico, es nuestro testigo más importante. No hace el menor esfuerzo para explicar cómo Jesús pudo haber "aparecido" a quinientos hermanos a la vez. Además, tal versión hace de Jesús un caso de fraude piadoso. Es triste que semejante novela pudiese atraer al público como lo hizo este libro, y nada menos que en nombre de la erudición.

Otro famoso erudito de Harvard, que por entonces se hallaba en Leiden, Kirsopp Lake, escribió un libro sobre *The Resurrection of Jesus Christ*.[4] Al ocuparse de los "hechos que sirven de base a la tradición", señala que en el lugar en que fue sepultado Jesús había varias tumbas. Las mujeres, al visitar la tumba a primera hora del domingo, no estaban seguras de cuál era la tumba que buscaban, y fueron a parar a una que estaba vacía. Había un joven junto a la entrada, y suponiendo a qué venían, trató de decirles que se equivocaban de sepulcro. "No está aquí", les dijo, "le pusieron allí", y probablemente señaló la tumba siguiente. Las mujeres se asustaron al ver descubiertos sus propósitos, y huyeron, en-

tendiendo imperfectamente o sin entender lo que habían oído. Más adelante llegaron al punto de creer que el joven era algo más que lo que habían visto, y que les estaba anunciando la resurrección de Jesús.

Estas cuatro primeras explicaciones "históricas" de la fe en la resurrección no son difíciles de refutar. No están basadas en los hechos del Nuevo Testamento. Es, por supuesto, posible históricamente que la tumba vacía pueda explicarse mediante la teoría de que el cuerpo de Jesús había sido removido.[5] Lo reconocemos. Empero el Nuevo Testamento no da testimonio del hecho de que la tumba vacía diese origen a la fe. Con excepción de Juan, fueron las *apariciones* las que despertaron la fe. Sólo hay dos hipótesis "históricas" razonables: la teoría de la hipótesis subjetiva y la teoría de la hipótesis objetiva. Muchos eruditos han mantenido que los discípulos vieron realmente algo, pero este algo era puramente subjetivo. Es preciso tener en cuenta esta posibilidad, pues *las visiones son fenómenos reales.* Pueden ser puramente subjetivas y carecer de una realidad objetiva que les corresponda, mas para la persona que las experimenta las visiones son intensamente reales.

Bultmann ha abogado por esta explicación. "El historiador puede quizás hasta cierto punto explicar dicha fe [en la resurrección] basándose en la intimidad personal que los discípulos habían tenido con Jesús durante su vida terrenal y de esta forma puede reducir las apariciones de la resurrección a una serie de visiones subjetivas".[6] Sin embargo, parece evidente que ni el propio Bultmann está completamente satisfecho de la hipótesis de la visión subjetiva. Thielicke cita las siguientes palabras de Bultmann: "Una visión nunca es puramente subjetiva. Siempre tiene una base objetiva. En la visión, el encuentro que la precede alcanza la fruición, de modo que la propia visión se convertía en un nuevo encuentro . . . Es disparatado considerar los sueños y visiones como

experiencias subjetivas. Son, en un sentido real, encuentros objetivos".[7] Y con todo, Bultmann aparece insatisfecho con tales explicaciones, pues en un escrito posterior dice: "... la manera en que nació la fe de la Pascua en los discípulos individualmente ha quedado enturbiada en la tradición por la leyenda, y no es de importancia básica".[8] He aquí una declaración bien sorprendente: ¡no tiene importancia comprender lo que ocurrió en un acontecimiento que ha influido en toda la cultura del mundo occidental en mayor grado que cualquier otro acontecimiento por sí solo!

La teoría de la visión subjetiva ha sido defendida elocuentemente por Johannes Weiss. Nos dice que "las apariciones no fueron fenómenos externos sino meramente metas de una lucha interna en que la fe obtuvo la victoria sobre la duda... Las apariciones no fueron la base de su fe, aunque a ellos así se lo parecía, sino más bien el producto y resultado de su fe". Una fe que sólo pudiera nacer mediante apariciones objetivas "no sería muy valiosa moral o religiosamente". En lugar de una "fe impuesta mediante milagro, nos encontramos con una profunda convicción interna que por medio de una experiencia final abrumadora se transforma después de todo en certeza y realidad".[9]

Una variante de la teoría anterior es que el impacto que Jesús produjo en sus discípulos no podía morir. Así escribe Morton Enslin en su reciente libro *The Prophet from Nazareth* (El profeta de Nazaret):

> ¿Quién calificará de increíble que durante aquellos días en Galilea, donde todo estaba lleno de su vida y su vibrante poder, donde invadían sus mentes los recuerdos de lo que había dicho, lo que había hecho,... que gradualmente el primer pesar y el primer trastorno cedieran y dieran paso y que en su lugar surgiera la inevitable confianza de que él no

había sido —no podía haber sido— frustrado? [10]

Sin embargo, tanto la teoría de la visión subjetiva como la teoría de la influencia de la personalidad están en contradicción con los datos históricos aportados por los evangelios. Las visiones subjetivas son fenómenos reales, pero precisan de cierta preparación para ser experimentados. Tal preparación no existía. *La fe no creó apariciones; sino que las apariciones crearon la fe.* Decir que estas apariciones milagrosas *forzaban* a la fe es ir demasiado lejos. Sin embargo, el testimonio uniforme del Nuevo Testamento es que *algo ocurrió para crear la fe.* A menudo se sostiene que nunca se ha dicho que Jesús se apareciera a incrédulos, sino sólo a creyentes. La única respuesta es que no es cierto, por dos razones. Los discípulos no eran creyentes después de la muerte y sepultura de Jesús; y Jacobo y Pablo nunca habían sido discípulos; ambos eran incrédulos cuando Jesús se apareció a ellos.

La teoría de la visión subjetiva fue refutada hace tiempo por William Milligan.[11] Además del hecho de que la teoría de la visión no concuerda con el estado mental en que se hallaban los discípulos, señala que tales visiones no son recibidas por quinientas personas a la vez, que tales visiones no se prolongan por espacio de cuarenta días, y que tales visiones no ocurren de manera que cesen de modo abrupto y repentino. Estos argumentos han sido sacados a luz de nuevo recientemente por Pannenberg, que rechaza firmemente la hipótesis de la visión subjetiva.[12]

Sólo queda ahora la teoría de la "visión objetiva". Pannenberg apela a ella, aduciendo que Pablo tuvo una visión de luz que nadie más vio. Pannenberg insiste en que todas las apariciones deben haber sido del mismo tipo. Sin embargo, no tenemos conocimiento de que lo que Pablo vio fuera visible solamente para él. No existe ningún pasaje en que se ocupe de la naturaleza de las apariciones. Hechos 26:13 dice

que los que acompañaban a Pablo en su viaje vieron también la luz, aunque es de suponer que no supieran qué pensar de ella. Podrá no ser incorrecto llamarlo una visión; empero debemos recordar una vez más que Pablo establece una clara distinción entre esta aparición de Jesús y sus visiones de las cosas celestiales (2 Co. 12:1-4). Lo que hay que recordar es que Pablo está convencido de que vio la persona y oyó la voz del Jesús exaltado. Ningún perjuicio causa llamar a esto una visión, como hace Pannenberg.

Sin embargo, esto no significa que *todas* las apariciones fueran del mismo orden. Tal cosa estaría en contradicción con el testimonio de los evangelios. Hay que reconocer que cada uno resolverá este problema según sus creencias en cuanto a la naturaleza de los evangelios. Si los evangelios son la incorporación de una tradición que estuvo flotando libremente por dos generaciones antes de ser puesta por escrito relatando acontecimientos ocurridos mucho tiempo atrás, es un argumento razonable. Mas si nuestro punto de vista en cuanto a los evangelios es exacto (véase el capítulo 7), es decir, que fueron escritos aproximadamente dentro de una generación después de los acontecimientos que relatan, y en vida de testigos oculares, las apariciones de Jesús tal como se reseñan en los evangelios tienen necesariamente que ser una crónica fidedigna.

Michael Perry trata de explicar las apariciones de la resurrección como fenómenos psíquicos. Dice así:

> Jesús . . . se comunicó con sus discípulos —no sabemos cómo, de modo que lo llamaremos "telepatía"— e hizo que en sus mentes se proyectase una aparición de su cuerpo tal como lo habían conocido. Esto les demostraría, en la única forma que podían entenderlo, que era él realmente quien estaba enseñán-

doles, y que en verdad había vencido el poder de la Muerte.[13]

Una curiosa característica de este libro es que insiste en la tumba vacía, pero reconoce que la teoría telepática nada tiene que ver con la tumba.[14] A continuación procede a hablar de que el cuerpo de Jesús fue traspuesto a una cuarta o superior dimensión, "donde se hallaba siempre a punto para reintroducirse en nuestro espacio-tiempo según y cuando fuera necesario";[15] y de la "desmaterialización" del cuerpo de Jesús. Sin embargo, niega categóricamente que fuera el auténtico cuerpo resucitado de Jesús el que apareció a los discípulos.[16]

Si bien se trata de un libro intrigante, su tesis es indemostrable, y en realidad no arroja luz alguna sobre el problema de la resurrección con las pretendidas experiencias análogas en parasicología.[17] Poca duda cabe de que tanto Pablo como los evangelios creen que Jesús se apareció en forma corporal.* La parasicología no es una disciplina científica confirmada con la cual puedan deducirse hechos científicos sólidamente establecidos para explicar las apariciones de la resurrección. Como explicación "científica", es preciso clasificarla de insuficiente.

Es preciso considerar como pobres e insuficientes todas estas hipótesis propuestas para explicar el origen de la fe en la resurrección. La única hipótesis que explica suficientemente los hechos "históricos", incluida la tumba vacía, es que Dios, en efecto, resucitó el cuerpo de Jesús de la esfera de la mortalidad en el mundo del tiempo y el espacio, al mundo invisible de Dios, y que Jesús pudo aparecer a sus

---

* Pannenberg apela también a los adelantos efectuados en el campo de la parapsicología para corroborar su punto de vista de que las apariciones fueron visiones objetivas. **Op. cit.**, p. 95.

discípulos de diferentes maneras y en diferentes ocasiones. Reconocemos que esta no es una explicación "histórica"; que implica *teología,* fe en Dios.

¿Por qué habré de creer en tal Dios? La respuesta a esta pregunta es más antigua que la Reforma. Creo en el Dios vivo por haber llegado a conocerle a través del testimonio de las Sagradas Escrituras con el poder del Espíritu Santo. A fin de cuentas, no acepto el testimonio bíblico sobre la resurrección por causa de pruebas lógicas ni razonamientos históricos, sino debido a una cualidad interna del evangelio, que es su veracidad. Me abruma de tal modo que me predispone a supeditar el resto de mi vida a dicho mensaje y a vivir de acuerdo con él. Mi fe no es una fe en la historia, sino la fe en el Dios que actúa en la historia. Es fe en Dios, que se me ha revelado en la vida y la muerte de Jesús de Nazaret, y en su resurrección, y que continúa hablándome por medio de la palabra profética de la Biblia.

¿Representa esta fe un "salto en la oscuridad"? ¿No tiene el razonamiento histórico lugar alguno en mi experiencia? En modo alguno. Pues, de hecho, sólo la "hipótesis" de la resurrección corporal genuina explica suficientemente los hechos históricos conocidos. *La única razón de no aceptar la "hipótesis bíblica" es la convicción de que no puede ser verdadera,* es decir, tener un prejuicio que cierra la mente a una posibilidad existente. Mas el "razonamiento histórico" no ha presentado una explicación satisfactoria del hecho de que un día surgió la fe en la resurrección. Por lo tanto, el razonamiento histórico refuerza mis convicciones de cristiano aunque no las demuestre. Es preciso que haya una interacción crítica entre mi fe cristiana y mis facultades de crítico histórico. El que esto escribe está dispuesto a reconocer que si los historiadores presentaran una explicación "histórica" completamente convincente, su fe evangélica se tambalearía. Sin embargo, hay una especie de apologética negativa y es

que el historiador, como tal, no puede explicar lo que ocurrió, y la mejor explicación —aunque sorprendente— es la de Bultmann: no lo sabemos... y no importa.[18] Pero *sí* importa. No cade duda de que es importante en gran manera explicar el acontecimiento que ha cambiado por completo todo el curso de la historia de occidente.

Sobre este punto, Helmut Thielicke hace una fecunda sugerencia. Presenta la necesidad de la investigación histórica sobre la base de *la anticrítica.*

> Aunque la investigación histórica no pueda considerarse estudio crítico de un terreno en el cual la fe puede basarse, *sí tiene por tarea determinar si los resultados de la crítica histórica contradicen la fe en la Pascua o no* [la cursiva es nuestra]. Naturalmente, nada que esté en evidente contradicción con los hechos puede ser objeto de fe por parte nuestra... La fe en la Pascua sólo sería entonces posible mediante una esquizofrenia de nuestra conciencia humana, lo cual sería insorpotable y no es permisible.[19]

Tal ha sido el propósito del presente libro: hacer hincapié en las limitaciones del conocimiento histórico; insistir en que *algo ocurrió* que produjo la serie de hechos históricos de que disponemos; y afirmar con los correspondientes argumentos que la única explicación racional de estos hechos históricos es que Dios resucitó a Jesús corporalmente de la esfera de la mortalidad al mundo de Dios. Para quienes creen en tal Dios y en tal mundo, ésta es la única explicación satisfactoria.

NOTAS

[1] Véase Orígenes, *Contra Celso,* II, LVI.

[2] Recientemente traducida al inglés por G. W. Buchanan (Leiden: Brill, 1970).

[3] New York: Bernard Geis, 1965.

[4] London: Williams & Norgate, 1912.

[5] J. Klausner cree que José removió el cuerpo. *Jesus of Nazareth* (New York: Macmillan, 1925), p. 357.

[6] Rudolf Bultmann en *Kerygma and Myth,* ed. por H. W. Bartsch (London: S.P.C.K., 1953), p. 42.

[7] *Op. cit.,* p. 152.

[8] Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribners Sons, 1951), I, p. 45.

[9] Johannes Weiss, *Earliest Christianity* (New York: Harper and Brothers, 1959), I, p. 30.

[10] Morton Enslin, *The Prophet from Nazareth* (New York: McGraw-Hill, 1961), p. 213.

[11] William Milligan, *The Resurrection of Our Lord* (New York: Macmillan, 1927), pp. 81-114.

[12] Wolfhart Pannenberg, *Jesus — God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968), pp. 85 y sigs.

[13] Michael Perry, *The Easter Enigma* (London: Faber & Faber, 1959), p. 195.

[14] *Op. cit.,* p. 218.

[15] *Op. cit.,* p. 220.

[16] *Op. cit.* p. 198.

[17] Esta es la conclusión de la crítica hecha por W. A. Whitehouse en el *Journal of Theological Studies II* (1960), p. 237.

[18] Véase página 33.

[19] Véase Helmut Thielicke, en *The Easter Message Today* (London and New York: Thomas Nelson, 1964), p. 82.

Capítulo 11
¿TIENE IMPORTANCIA?

DESPUES DE TODO, ¿por qué tiene tanta importancia la resurrección para la fe cristiana? Aunque Jesús no hubiera resucitado de entre los muertos, ¿quedaría menoscabada la verdad esencial del cristianismo? ¿Acaso no queda el mismo Dios, el mismo Jesús con sus palabras sin par, sus maravillosas enseñanzas, su muerte sacrificial? ¿Por qué es tan importante en realidad la resurrección?

Pablo parece que haga depender todo el cuerpo de la verdad cristiana del hecho de la resurrección.

> Y si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también vuestra fe. Y somos hallados falsos testigos de Dios; porque hemos testificado de Dios que él resucitó a Cristo, al cual no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan... Si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana; aun estáis en vuestros pecados. Entonces también los que durmieron en Cristo perecieron (1 Co. 15:14-18).

Parece ésta una declaración exagerada. ¿Acaso la fe de uno en Dios depende de un solo acontecimiento: la resurrección de Jesús? ¿No puede uno dudar de que tal resurrección sea posible y sin embargo creer en Dios que es el creador y sustentador del mundo? Después de todo, la Sagrada Escritura dice que "es necesario que el que se acerca a Dios crea que le hay, y que es galardonador de los que le buscan" (Heb. 11:6).

Sin embargo, Pablo dice que si Jesús no resucitó, somos hallados falsos testigos de Dios. Es más, la Biblia entera es hallada testigo falso de Dios. Hay mucha teología bíblica moderna que subraya que Dios se ha revelado a sí mismo a través de sus actos en la historia. Se reconoce en un círculo muy amplio que la revelación hallada en la historia es uno de los caracteres más distintivos de la religión bíblica. La ortodoxia escolástica puede limitar la revelación de Dios a las Escrituras como Palabra de Dios y definir la revelación como la comunicación, por parte de Dios al hombre, de la verdad divina. No obstante, Dios revela más que la verdad a los hombres; se revela *a sí mismo;* y esta revelación tuvo lugar antes que existiese ninguna palabra de las que hallamos en la Escritura. Dios se reveló a sí mismo mediante sus poderosos actos. Pero el hecho iba siempre acompañado por la palabra profética. A través de toda la historia de Israel, Dios levantó profetas para interpretar lo que Dios estaba haciendo en la historia. La salida de Egipto no se debió a la fortaleza de Israel, ni a la habilidad e inteligencia de Moisés; fue un acto de Dios. La derrota de Israel ante Asiria y la de Judá ante Babilonia no fue un conflicto de nacionalismos; fue el juicio de Dios. La palabra más elocuente de Dios fue la que se pronunció en el hecho histórico de Jesús de Nazareth. "Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los

profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo" (Heb. 1:1-2).

Empero si Jesús no resucitó, la historia de la redención termina en el callejón sin salida de una tumba palestina. Entonces resulta que Dios no es el Dios vivo, ni es el Dios de los que viven, como dijo Jesús (Mr. 12:27). La muerte es más poderosa que Dios; la muerte es más poderosa que la palabra de Dios. Se demuestra que los actos de Dios son vanos ante el mayor enemigo del hombre: la muerte. No se puede descartar la resurrección y al tiempo aceptar el testimonio de la Biblia tocante a la historia de la redención.

Además, si el ministerio de Jesús terminó en un sepulcro, quedan desmentidas las afirmaciones que proclamó durante su ministerio terrenal. Predicó el Reino de Dios. Este fue su mensaje central. Se reconoce por parte de muchos que el significado de "El Reino de Dios" es el dominio de Dios como Rey (véase Lc. 19:11-12). Cuando oramos "venga Tu reino", estamos rogando que Dios manifieste su poder real, que destruya a sus enemigos, que arroje todo mal fuera de su universo, y que reine en justicia y paz sobre un pueblo redimido. Esta esperanza del establecimiento del Reino de Dios es el tema central de los profetas. Fue también el tema central de la proclamación de Jesús. Este esperaba anhelosamente el día escatológico en que Dios obraría con poderes de Rey para establecer su dominio en la tierra. En esto Jesús compartía la esperanza de los judíos,[1] pues ambas estaban sólidamente apoyadas en la esperanza profética del Antiguo Testamento.

Sin embargo, Jesús enseñó que este mismo Dios había actuado por adelantado antes del Día de Jehová en su propia persona y misión, para derrotar a las potestades espirituales malignas por el poder de su real dominio, para traer las bendiciones de su Reino a los hombres en medio de la historia. "Si yo por el Espíritu de Dios echo fuera los demonios,

ciertamente ha llegado a vosotros el reino de Dios" (Mt. 12:28). De modo que el Reino tiene dos momentos: una llegada apocalíptica al fin de la historia, y una llegada previa, antecedente, en medio de la historia.

De acuerdo con esto, la misión de Jesús debe cumplirse en dos eventos. Vendrá como celestial Hijo del Hombre, según se ha predicho en Daniel 7, a juzgar al mundo y a establecer el Reino de Dios en poder apocalíptico. Uno de los temas principales de las parábolas del Reino en Marcos 4 — Mateo 13 es la venida del Hijo del Hombre en gloria en el día del juicio para recoger a los justos bajo el real dominio de Dios. Mas antes de cumplir esta misión, Jesús ha venido a morar entre los hombres como Hijo del Hombre para cumplir lo escrito sobre el Siervo Sufriente en Isaías 53 con objeto de redimir a su pueblo mediante un ministerio de padecimiento. "Porque el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y para dar su vida en rescate por muchos" (Mr. 10:45). Este es el factor verdaderamente único en el mensaje y la misión de Jesús: que el glorioso dominio de Dios, que ha de ser establecido en poder al fin de la historia, ha entrado en la historia en la humilde persona del Hijo del Hombre para alcanzar la victoria a través del padecimiento y la muerte. De alguna manera, que Jesús no explicó, su retorno triunfante como glorioso Hijo del Hombre se hizo posible sólo mediante sus sufrimientos y su muerte. Este es el significado del "ser necesario". "*Era necesario* al Hijo del Hombre padecer mucho" (Mr. 8:31). Desde cierto punto de vista, la vida cristiana puede considerarse como el disfrute de las bendiciones que Jesús trajo a los hombres en su misión terrenal.

Empero si Jesús ha muerto,* se niega todo su mensaje.

---

* Reconozco que este lenguaje sonará ofensivo para algunos de mis colegas que niegan que Jesús resucitara corporalmente

Si ha muerto, no puede venir en su Reino. Si ha muerto, la esperanza de una venida triunfante del celestial Hijo del Hombre es, evidentemente, imposible. Además, las enseñanzas de Jesús concernientes a la presencia del Reino y de sus bendiciones es también pura ilusión, pues la presencia de las bendiciones del Reino no era sino un anticipo del Reino escatológico que el celestial Hijo del Hombre iba a establecer. Es imposible separar las bendiciones presentes de la consumación futura, pues las primeras son una experiencia antecedente de la segunda. Si Jesús ha muerto, todo su mensaje referente al Reino de Dios es un error.

Si Jesús está muerto, el centro de la cristología del Nuevo Testamento es también un error. La confesión central de la iglesia primitiva no era el carácter de Jesús como Salvador, sino como Señor. "Si confesares con tu boca que Jesús es el Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo" (Ro. 10:9). "Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel, que a este Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo [Mesías]" (Hch. 2:36). "Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un nombre que es sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra; y toda lengua confiese *que Jesucristo es el Señor,* para gloria de Dios Padre" (Fil. 2:9-11). "Pues aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo, o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores), para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre, . . . y *un Señor, Jesucristo*" (1 Co. 8:5-6).

---

del sepulcro, pero yo insisto en que está bien vivo. Semejante posición es ilógica para mi mente, y sólo puede implicar cierto tipo de inmortalidad del espíritu, o una alusión a una postura de tipo gnóstico en cuanto a la resurrección (2 Ti. 12:17). Para mí, la lógica es inevitable: si Jesús no resucitó corporalmente de la tumba, está muerto.

Los eruditos han llamado frecuentemente la atención sobre lo que pudiera parecer un factor desconcertante: que Pablo pocas veces menciona el ministerio histórico de Jesús. No se ocupa demasiado de la personalidad de Jesús, de sus enseñanzas, de sus poderosas obras. La cristología de Pablo está centrada casi toda en el Jesús crucificado y exaltado. Por cierto que es cosa muy popular entre muchos eruditos "de vanguardia" insistir en que Pablo *cambió* el Jesús histórico por el Cristo exaltado y glorificado. Nosotros creemos que Jesús "en los días de su carne" era ya el Hijo de Dios; pero que llegó a ser "Hijo de Dios *con poder*" (Ro. 1:4) en su exaltación. En todo caso, la mirada penetrante de Pablo está fijada primordialmente en el Cristo exaltado que era ya Señor, y que reinaría a la diestra de Dios "hasta que haya puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies" (1 Co. 15:25).

Mas también esto es un error si Jesús no resucitó. El Nuevo Testamento nada sabe de la persistencia de la personalidad de Jesús si no es contando con la resurrección del cuerpo. Ni menciona el Nuevo Testamento una "resurrección del espíritu" al cielo como la que se halla en Enoc. Si su cuerpo se ha corrompido en un sepulcro de Palestina, no puede ser el Señor exaltado; no puede ser el vencedor de sus enemigos; no puede destruir a su "último enemigo —la muerte— pues la muerte le ha destruido a él. La profesión cristiana de fe en el señorío de Cristo es un eco falso.

Dice Pablo que si Cristo no resucitó, "aún estais en vuestros pecados". ¿Cómo es posible? ¿No es la muerte de Cristo la que expió nuestros pecados? ¿No es eficaz su muerte sin su resurrección?

Pablo dice que no. Quizá el modo mejor de exponer el pensamiento de Pablo es enfrentarnos con un versículo bastante difícil. En Romanos 4:25 Pablo dice que Jesús "fue entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación". El presente autor ha pasado largo tiempo

tratando de descifrar el significado de este versículo. La justificación por la fe era uno de los temas doctrinales más importantes en el pensamiento teológico de Pablo. Justificación significa "absolución". Presupone un juicio final en que todos los hombres comparecerán ante Dios para ser juzgados. En este juicio habrá dos resultados: absuelto, o condenado. Este doble aspecto de la justificación —el escatológico y el forense— se ilustra claramente en el dicho de Jesús: "De toda palabra ociosa que hablen los hombres, de ella darán cuenta en el día del juicio. Porque por tus palabras serás justificado, y por tus palabras serás condenado" (Mt. 12:36-37). "Palabras ociosas" son palabras proferidas cuando uno está desprevenido, las cuales revelan el verdadero estado del hombre interior. En el día del juicio, cuando se verá claramente lo que son los hombres en realidad, los justos serán absueltos de toda culpa, y los impíos serán condenados.

Hasta aquí Pablo concordaba con el judaísmo, que creía en la absolución de los justos en el día del juicio. Mas a partir de aquí cesa la similaridad de sus ideas. Los judíos creían que los hombres eran justos a causa de sus buenas obras en obediencia a la Ley. Pablo declara que todos son pecadores, pero que a causa de la muerte de Cristo, los pecadores que creen en Cristo serán justificados, o mejor, que ya han sido justificados. Pablo enseña la justificación como una realidad presente, basada en la muerte de Cristo, que los pecadores reciben por la fe (Ro. 3:21-31).

Si la justificación es una obra redentora efectuada por Cristo en su cruz, ¿cómo puede Pablo decir que Cristo fue resucitado para nuestra justificación? ¿Qué tiene que ver la resurrección con ésto?

La respuesta a tal pregunta es que la justificación es *a la vez* un evento pasado en la historia y un evento escatológico futuro. No serán los oidores de la Ley los absueltos,

sino los hacedores de la Ley los que *serán* justificados (Ro. 2:13). El sentido temporal de las palabras "por la obediencia de uno, los muchos serán constituídos justos" (Ro. 5:19), es el juicio futuro cuando Dios pronunciará el veredicto de justicia sobre los muchos. La "*esperanza* de justicia" que aguardamos es la proclamación judicial de nuestra justicia, a saber, de la absolución en el día del juicio.

Por esto dice Pablo que aun los creyentes, que *han sido* justificados, deben comparecer ante el tribunal de Dios (Ro. 14:10), que es también el tribunal de Cristo (2 Co. 5:10). El decreto de absolución pronunciado en favor nuestro en la cruz ha de ser confirmado por el veredicto de Dios en el día del juicio. Este es el pensamiento en que se basa Romanos 8:33-34: "¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Dios es el que justifica. ¿Quién es el que condenará? Cristo es el que murió; más aun, el que también resucitó, el que además está a la diestra de Dios, el que también intercede por nosotros". Estas palabras nos ilustran al creyente escogido en el día del juicio y apareciendo delante de Dios: Dios pregunta: "¿Quién puede formular una acusación que sea causa de condenación para este hombre?" Sus enemigos, sus pecados, el diablo, pronuncian palabras de condenación. Mas ésta no es la última palabra. Cristo toma la palabra en defensa del creyente, rememorando que en su padecimiento y muerte en la cruz fue alcanzada la justificación. No hay voz que pueda apagar la voz de Cristo cuando defiende. Pero no se trata sólo de Jesús que murió, sino de Cristo Jesús que fue resucitado de los muertos y *que vive para interceder* ante Dios por los creyentes. No cabe duda de que somos justificados por su resurrección: pues si la justificación de la cruz es un anuncio previo de la absolución escatológica, si Cristo no ha sido resucitado para defender a su pueblo en el juicio escatológico, toda la doctrina de la justificación es un producto de la imaginación.

El cuadro que acabamos de pintar podrá parecer bastante candoroso; pero es preciso emplear un lenguaje ingenuo para ilustrar verdades sublimes. Finalmente, Pablo hace que todo el futuro escatológico dependa de la resurrección. "Los que durmieron en Cristo perecieron" (1 Co. 15:18). Si reflexionamos, parece tratarse de una manifestación bastante radical y arbitraria viniendo de Pablo, el exfariseo. Hemos estado investigando la esperanza de la resurrección dentro del judaísmo[2] y hemos hallado que la idea de la escatología estaba muy extendida entre los judíos. Lucas relata que cuando Pablo, en su último viaje a Jerusalén, fue llevado ante el Sanedrín, y Pablo se percató de la hostilidad del mismo hacia él, recurrió a una estratagema que causó una división entre ellos. "Alzó la voz en el concilio: Varones hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseo; acerca de la esperanza y de la resurrección de los muertos se me juzga" (Hch. 23:6). Esta declaración produjo la disensión entre los fariseos y los saduceos, y la asamblea se dividió. Lucas añade estas palabras aclaratorias: "Porque los saduceos dicen que no hay resurrección, ni ángel, ni espíritu; pero los fariseos afirman estas cosas" (Hch. 23:8). ¿Por qué no podía Pablo guardar su esperanza judaica en la resurrección aunque se hubiera demostrado que Cristo había muerto?

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que las palabras de Pablo en este pasaje no se refieren a su esperanza como fariseo sino a su esperanza como cristiano. Su argumento implica que toda la esperanza nacional de Israel ha quedado ahora concentrada en la misión de Jesús, y su examen ante el concilio como cristiano significaba en realidad un examen de la esperanza nacional de Israel. Lo que Pablo quiere decir aquí, como claramente lo afirma en 1 Corintios 15:18, es que toda esperanza de resurrección está centrada en la persona y la obra de Cristo. Si Pablo es condenado por el concilio por creer en Jesús como Mesías judío, el concilio está

en realidad negando la esperanza de la resurrección alimentada por los fariseos.

El pensamiento de Pablo en cuanto a Cristo contenía claramente la convicción de que en la misión de Jesús se hallan concentradas todas las promesas del Antiguo Testamento y todas las esperanzas de Israel. "Porque todas las promesas de Dios son en él Sí" (2 Co. 1:20). Las promesas de Dios ya no son simplemente palabras, sino que han tomado cuerpo en la misión histórica de Jesús. A nosotros nos han alcanzado los fines de los siglos (1 Co. 10:11); es decir, todo lo que Dios ha hecho y ha dicho en épocas pasadas ha tenido cumplimiento en Cristo, y los creyentes son herederos de estas bendiciones. Por consiguiente, si Cristo ha muerto, las promesas de Dios han muerto con él. Si Cristo ha muerto, la esperanza de Israel es cosa vana e inútil. Por consiguiente, "los que durmieron en Cristo perecieron".

Esto sigue siendo fundamental para la fe cristiana hoy día. Cuando el presente autor era un ministro joven, un colega muy liberal le pidió que leyera cierto libro. El libro arguye que la fisiología no puede aislar el alma humana ni decir cosa alguna en cuanto a la persistencia de la personalidad. Lo mismo se aplica a todas las ciencias modernas; por tanto la esperanza de cualquier especie de inmortalidad es un error y un lazo.

Esto sigue siendo cierto. La doctrina de la inmortalidad esencial del alma y su partida en la muerte es un tema de especulación de los griegos. Sin tener en cuenta la resurrección de Cristo, todas las ideas relativas a una vida más allá de la muerte son vanas especulaciones. Cuando Pablo les dice a los Efesios que los gentiles paganos están sin esperanza (Ef. 2:12), no pretende decirles que no tenían idea de una vida después de la muerte. Lo que sí quería decirles era que tales ideas eran teorías humanas en las cuales no cabía poner confianza alguna. La esperanza cristiana, para

Pablo, no es una teoría ni una especulación; es un hecho cierto que a su vez se apoya en otro evento histórico: la resurrección de Jesús de entre los muertos.

Finalmente, la resurrección de Cristo es la única clave para descubrir el significado y la meta de la historia. Bultmann tiene razón ciertamente al decir que un acontecimiento sólo es conocible por su futuro.[3] Es decir, que el sentido de un hecho no puede verse en el hecho propiamente dicho, sino en la influencia que tiene cuando se ha convertido en historia. Por ello el sentido de la historia sólo puede apreciarse cuando la historia ha alcanzado su meta o destino. Un pequeño segmento de la historia no tiene significado en sí y de por sí; su significado ha de encontrarse en el impacto que produce el evento en la historia, y su aportación al proceso histórico avanzando hacia su meta.

Entre los eruditos contemporáneos es un lugar común decir que de todas las religiones del mundo antiguo, sólo la religión hebrea fue una religión histórica. La mayoría de las religiones antiguas eran esencialmente religiones de la naturaleza, edificadas sobre el fundamento del ciclo recurrente de las estaciones. La religión hebrea estaba basada en la confianza de que Dios actuaba en la historia, tanto para revelarse como para alcanzar su propósito redentor. Debido a que Dios actuaba en la historia, era Señor de la historia, y traía a la historia hacia el Reino de Dios.

Toda la fe del Nuevo Testamento es un nuevo comentario sobre la esperanza del Antiguo Testamento, excepto el hecho de que esta esperanza fue revisada por la persona y la misión de Jesús. Hemos visto que su mensaje central fue el Reino de Dios,[4] lo cual significa ante todo la actividad de Dios como rey para establecer su reino de modo efectivo en toda la tierra. La meta de la historia era este Reino de Dios escatológico.

Por esto Bultmann puede decir· "La cuestión del sentido

de la historia fue planteada y resuelta por primera vez en la perspectiva de quienes creían conocer la finalidad de la historia. Esto acaeció en la comprensión que de la historia tenía la cultura judeo-cristiana, comprensión basada en la escatología. Los griegos no se plantearon la cuestión del significado de la historia, y los antiguos filósofos no habían producido una filosofía de la historia. La filosofía de la historia apareció por primera vez en el pensamiento cristiano, pues los cristianos creían que conocían cuál era la finalidad del mundo y de la historia".[5]

Y sin embargo, Bultmann toma su postura y su concepto de la historia no de la Biblia sino del siglo veinte.[6] Esto le lleva a la siguiente conclusión: "Hoy día no podemos afirmar que conocemos la finalidad y la meta de la historia. Por consiguiente, la cuestión del significado de la historia carece de sentido".[7] Para Bultmann toda escatología futurística y realista, con su enseñanza acerca del retorno de Cristo como glorioso Hijo del Hombre, la resurrección de los muertos y el establecimiento del Reino de Dios en la tierra es mitología que no puede tomarse literalmente en grado alguno. Por esto dice que no sabemos cuál es la meta de la historia. No puede ser, por cierto, el cuadro mitológico que la Biblia nos presenta. Si vamos a eso, los relatos de la resurrección corporal de Jesús y sus apariciones a los discípulos son igualmente mitológicos. Bultmann no sólo descarta tal mitología; sino que la "desmitologiza"; es decir, la reinterpreta de tal modo que la aplica a nuestra existencia personal. La historia, como tal, no tiene significado, pero uno puede hallar significado en su propia historicidad.

Lo que dice Bultmann tiene su sentido. El historiador secular estudia la historia y trata de encontrar en ella pautas de significado y orientación, aunque fracasa. Dentro del límite de sus propias presuposiciones, Bultmann tiene razón. Dentro

de la historia en sí no puede hallarse pauta, ni orientación, ni meta, ni sentido.

¿En que aspecto es pertinente la resurrección de Cristo para el sentido de la historia? Esto podría ilustrarse mediante una de las tendencias más recientes dentro de la teología alemana, la que se identifica con el nombre de Wolfhart Pannenberg.[8] Pannenberg acepta que el sentido de la historia sólo puede conocerse sobre la base de la meta de la historia; y admite que la historia solamente puede verse como un todo desde la perspectiva de su conclusión, de su fin. La meta de la historia es la resurrección de los muertos. Sin embargo, la resurrección de los muertos ya ha tenido lugar en forma antecedente en la resurrección de Jesús. Con Jesús y su resurrección de los muertos ya ha ocurrido lo que para todos los otros hombres tiene aún que ocurrir.[9] Así, pues, Pannenberg concibe a Jesús y su resurrección como el acontecimiento único y sin par dentro de su historia que permite tener una visión anticipada del futuro, y por consiguiente es lo que unifica toda la historia.

Esto es precisamente lo que Pablo pretende decirnos llamando a la resurrección de Jesús las "primicias" de la resurrección escatológica al fin del siglo. Esto nos ha llevado a designar la resurrección de Jesús como evento escatológico. Es una anticipación del fin. Hablando con cierta crudeza, es una astilla de escatología arrancada del fin de todas las cosas e injertada en la historia. El fin ha comenzado; el futuro es presente.

Es pues obvio que si Jesús no resucitó de los muertos, ya no se puede razonar de presente a futuro. Si Jesús no ha resucitado, nada sé de la resurrección al fin del mundo. La esperanza de la resurrección, la idea de un mundo venidero, queda en pura especulación teológica sin fundamento firme en la experiencia humana. La historia no tiene sentido, ni

meta, ni propósito. Como raza humana no vamos a ninguna parte, no tenemos destino.

Sin embargo, Pablo en persona ha conocido al Jesús resucitado, y conoce a otros muchos que han tenido la misma experiencia. Por lo cual puede escribir confiadamente: "Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos; primicias de los que durmieron es hecho" (1 Co. 15:20).

NOTAS

[1] Véase el Capítulo 5.

[2] Véase Capítulo 5.

[3] Rudolf Bultmann, *History and Eschatology* (Edinburgh: University Press, 1957), p. 120.

[4] Véase pp. 189-190.

[5] Rudolf Bultmann, *loc. cit.*

[6] Véase p. 33.

[7] Rudolf Bultmann, *loc. cit.*

[8] Véase Wolfhart Pannenberg, *Revelation as History* (New York: Macmillan, 1968); *Jesus-God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968).

[9] W. Pannenberg, *Revelation as History*, p. 141.